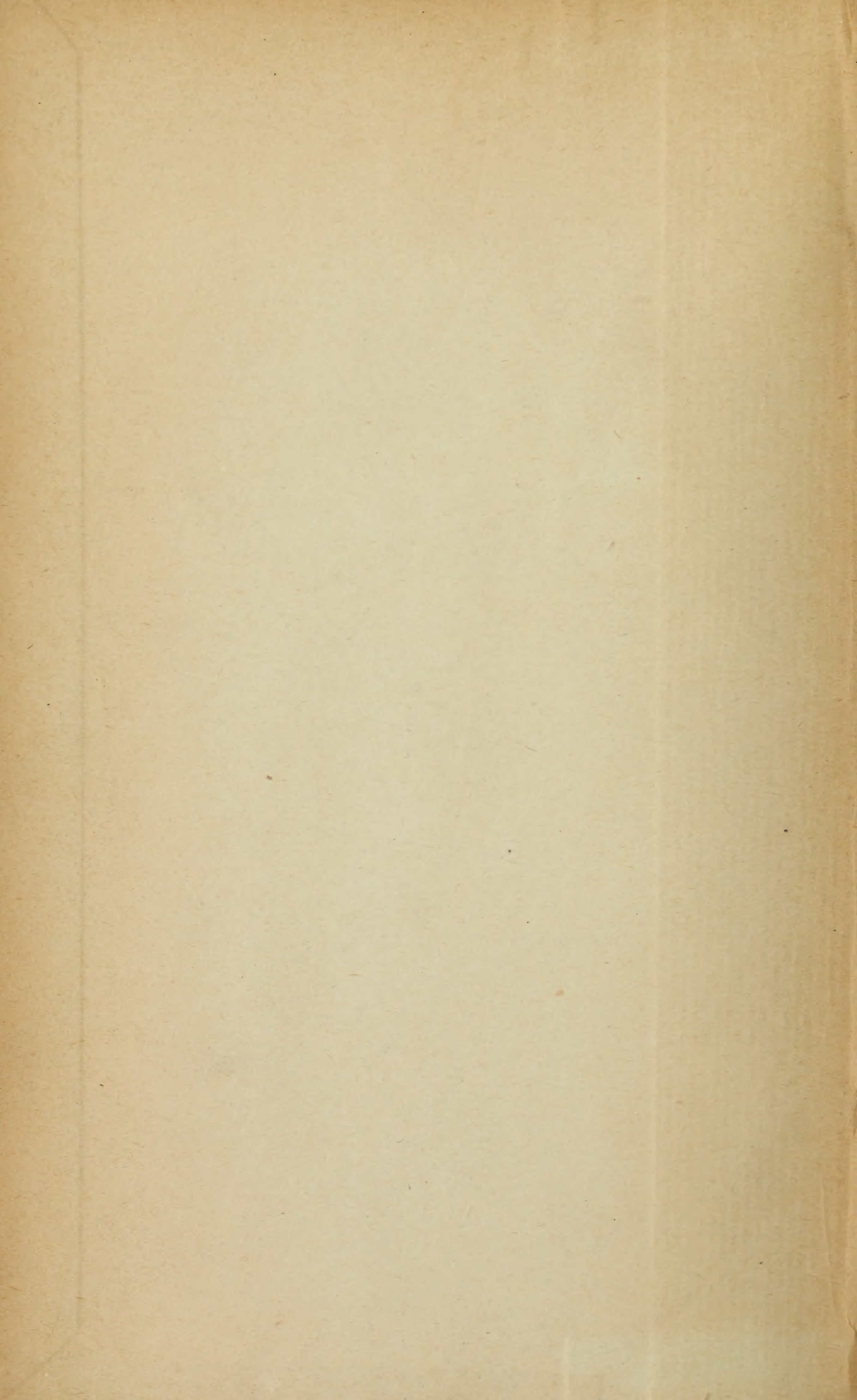
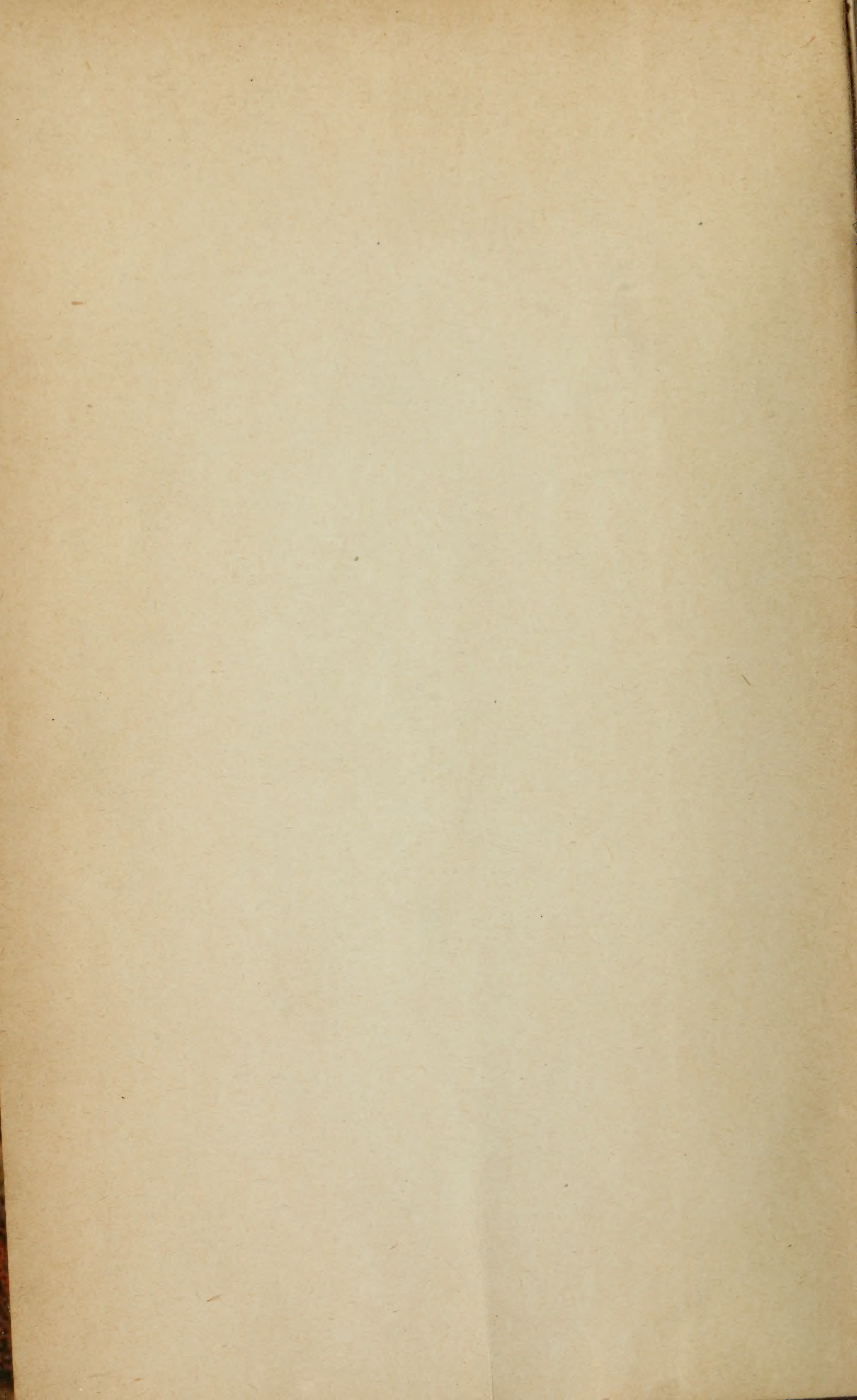
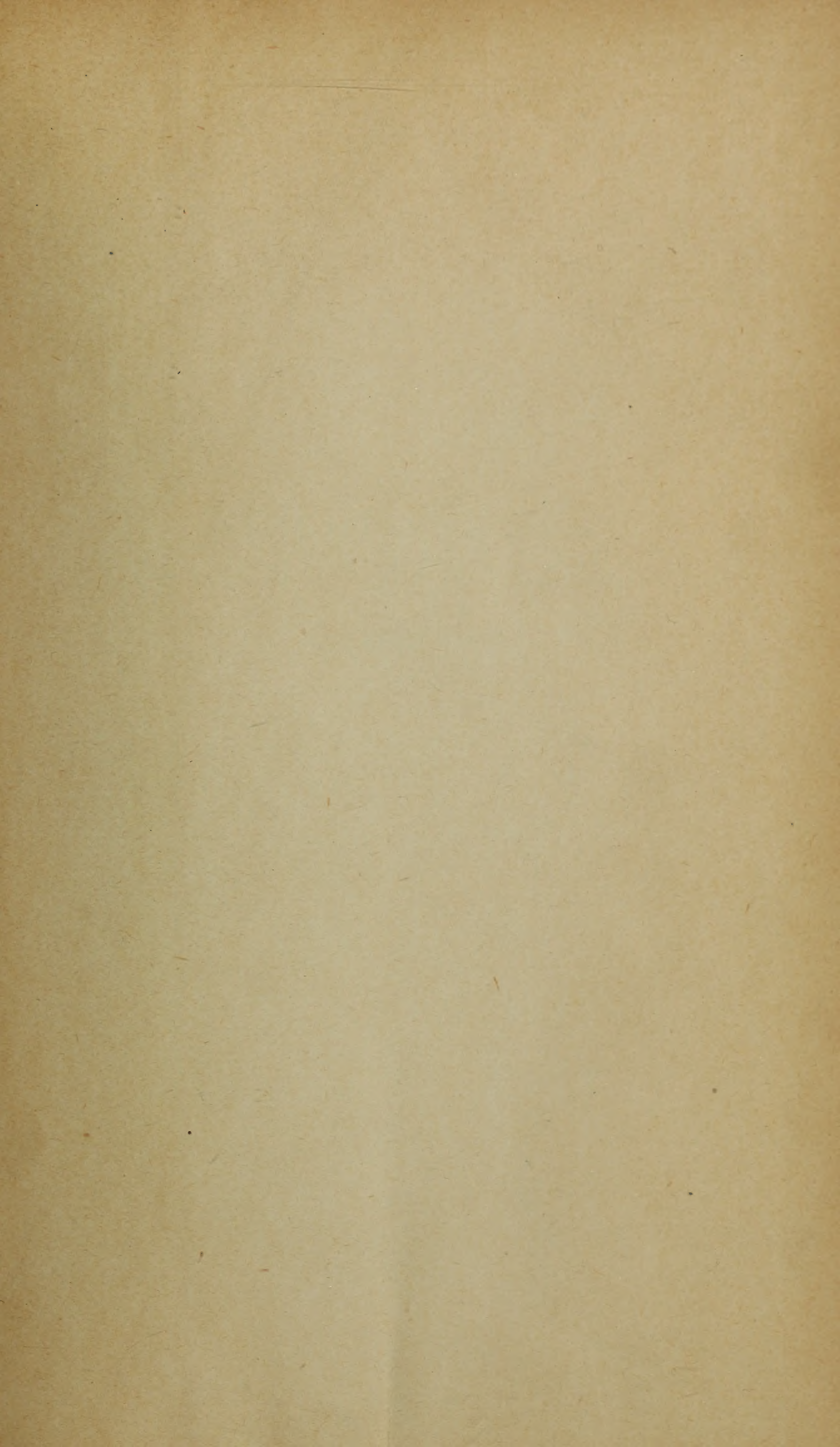
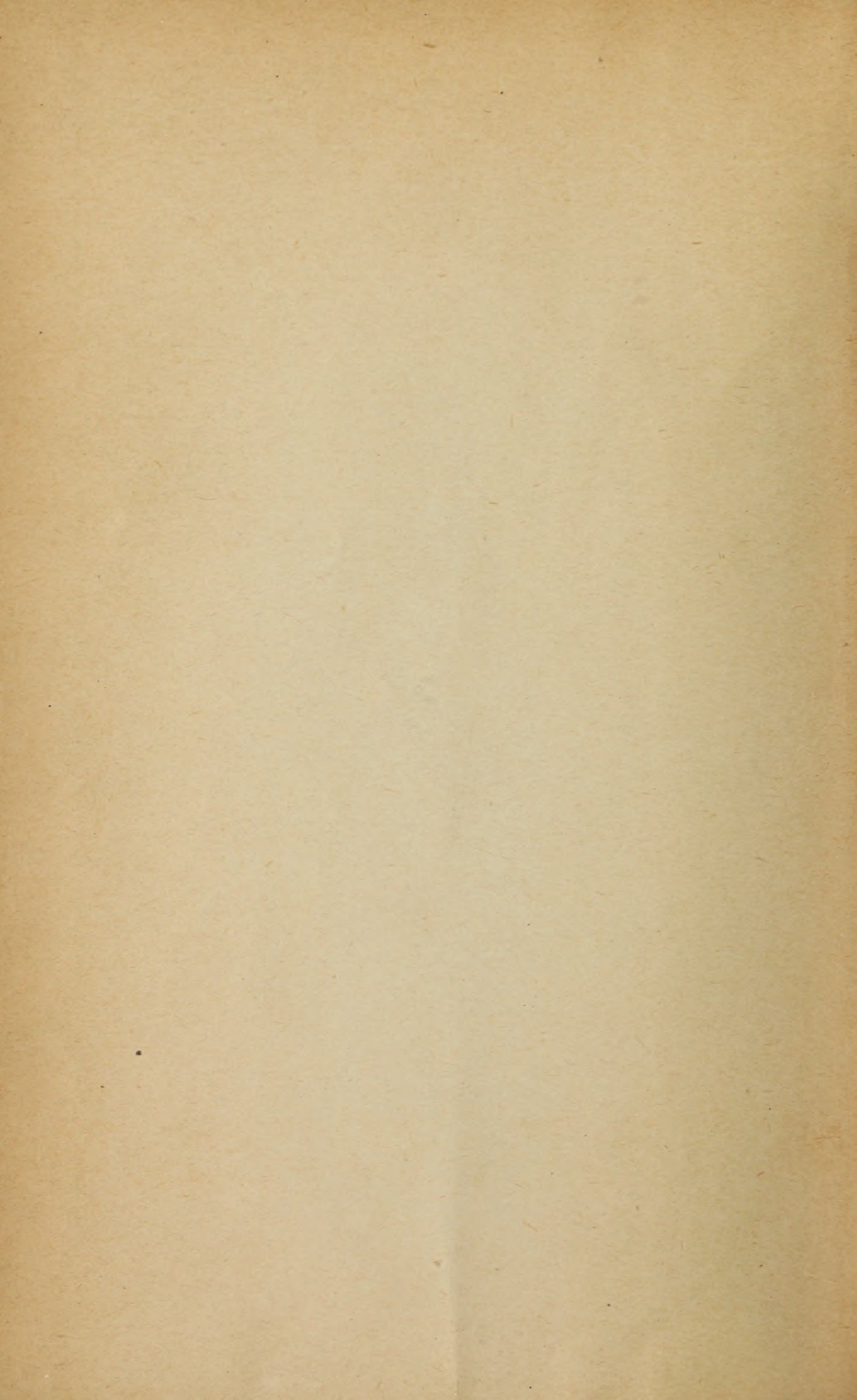












GESCHICHTE DER ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

FÜNFTER BAND



GESCHICHTE DER ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

VON

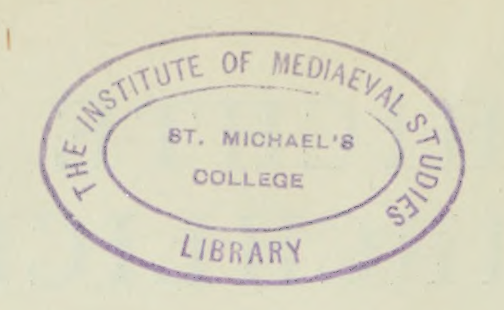
OTTO BARDENHEWER

DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE
APOSTOLISCHER PROTONOTAR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

FÜNFTER BAND

DIE LETZTE PERIODE
DER ALTKIRCHLICHEN LITERATUR
MIT EINSCHLUSS
DES ÄLTESTEN ARMENISCHEN SCHRIFTTUMS

FREIBURG IM BREISGAU 1932
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG



Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 12 Decembris 1931

Dr. SESTER, Vic. Cap.

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg im Breisgau.

Vorwort.

Dieser fünfte Band sollte die Geschichte der altkirchlichen Literatur zum Abschluß bringen, und damit waren die Umrisse seines Gegenstandes von vorneherein gegeben. Zum Ausgangspunkt mußte er den Anfang des 6. Jahrhunderts nehmen, zum Zielpunkt das Ende der patristischen Literaturperiode, welch letzteres freilich auch in neuerer Zeit verschiedener Bestimmung unterlag. Diese Frage ist in der Einleitung des ersten Bandes näher besprochen worden, mit dem Ergebnisse, daß es sich empfehle, die Reihe der griechischen Kirchenväter bis auf Johannes von Damaskus (gest. vor 754) hinabzuführen, die der lateinischen mit Isidor von Sevilla (gest. 636) zu beschließen. Johannes und Isidor haben, nachdem in den weitesten Kreisen der griechischen bzw. der lateinischen Welt schon ein tiefer Verfall geistiger Tätigkeit um sich gegriffen, noch einmal eine außerordentlich eifrige und überaus vielseitige literarische Wirksamkeit entwickelt, und beide zeigen sich auch selbst von dem Bewußtsein durchdrungen, an einer Wende der Zeiten zu stehen, und von dem Bestreben beseelt, kommenden Geschlechtern die Errungenschaften der Vergangenheit zu sichern. Demgemäß soll Johannes die Grenzscheide der griechischen, Isidor die der lateinischen Literatur bilden. An die griechische Literatur soll sich ein Abriß jenes eigenartigen Schrifttums anreihen, welches mit dem 5. Jahrhundert auf den Bergen Armeniens zu sprossen begann und, von griechischen und syrischen Quellen gespeist, sich alsbald machtvoll entfalten konnte, im Laufe des 6. Jahrhunderts aber dem von Syrien her eindringenden Monophysitismus zum Opfer fallen sollte.

Die Behandlungsweise des umschriebenen Stoffes hat sich verschieden gestaltet. Für die griechische Literatur wurde eine eidologische, nach Literaturgattungen oder Wissensfächern gegliederte Darstellung gewählt. Ehrhards Bearbeitung der byzantinischen Theologie in Krumbachers „Geschichte der byzantinischen Literatur“ bot ein einladendes Vorbild, wenngleich sich auch manche Zweifel und Schwierigkeiten ergaben, namentlich deshalb, weil die griechischen Autoren zumeist auf mehreren Gebieten tätig gewesen, Dogmatiker.

Aszetiker, Exegeten usf. in einer Person sind. Sie hätten also folgerichtig auf mehrere Stellen verteilt oder, wie Krumbacher sagte, „in mehrere Stücke zerrissen“ werden müssen (Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1897, 706), während ich doch nicht darauf verzichten wollte, den Nachlaß eines jeden Autors nach Möglichkeit in abgerundeter und geschlossener Vollständigkeit vorzuführen. Es blieb daher nichts anderes übrig, als einem jeden Autor nach Maßgabe seiner Haupttätigkeit oder seines Hauptverdienstes einen Platz anzuweisen, um sodann seinen sonstigen Ansprüchen durch Abschweifungen auf anderweitige Gebiete gerecht zu werden. Den Armeniern gegenüber drängte die Eidologie sich von selbst auf, insofern sie fast durchweg nur auf einem und demselben Felde theologischer Schriftstellerei arbeiteten. Die Lateiner hingegen schienen am richtigsten nach ihrer Landsmannschaft gruppiert zu werden, wie denn auch die trefflichen Ausführungen Krügers über das christlich-lateinische Schrifttum des 5. und 6. Jahrhunderts in der „Geschichte der römischen Literatur“ von Schanz dem national-geographischen Gesichtspunkte ausgiebig Rechnung getragen haben. Im 6. Jahrhundert wenigstens ist die Schriftstellerei des lateinischen Westens besonders stark durch die politischen Verhältnisse beeinflußt worden, die in den einzelnen Ländern sehr verschieden gelagert waren. So konnte es zum Beispiel kommen, daß der traurige Dreikapitelstreit in der afrikanischen Literatur eine hochbedeutsame Rolle spielte, während er in der gallischen und der spanischen Literatur nicht die mindesten Spuren hinterlassen hat.

Die Mühen der Überwachung des Druckes haben auch dieses Mal meine Freunde und Kollegen Carl Weyman und Johannes Zellinger in opferwilligster Weise mit mir geteilt. Vonseiten Weymans sollte es ein letzter Liebesdienst sein. Am 14. Dezember ist er, der so gern und so vielen geholfen hat, zu einem besseren Leben abberufen worden.

München, 18. Dezember 1931.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Dritter Zeitraum.

Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des ältesten armenischen Schrifttums.

Erster Teil.

Die griechische Literatur von Leontius von Byzanz bis auf Johannes von Damaskus.

Erster Abschnitt.

Dogmatisch-polemische Literatur.

Fünfter Abschnitt.

Geistliche Beredsamkeit.

Sechster Abschnitt.

Kirchliche Dichtung.

Zweiter Teil.

Die altarmenische Literatur.

Erster Abschnitt.

Historiker.

Zweiter Abschnitt.

Homileten und Exegeten.

Dritter Abschnitt.

Dogmatiker und Polemiker.

Dritter Teil.

Die lateinische Literatur vom Ende des 5. Jahrhunderts bis um die Mitte des 7. Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Italiker.

Zweiter Abschnitt.

Afrikaner.

Dritter Abschnitt.

Gallier.

Vierter Abschnitt.

Spanier.



Dritter Zeitraum.

Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des ältesten armenischen Schrifttums.

Erster Teil.

Die griechische Literatur von Leontius von Byzanz bis auf Johannes von Damaskus.

Erster Abschnitt.

Dogmatisch-polemische Literatur.

§ 1. Der Monophysitismus des 6. Jahrhunderts.

Wie schon im 4. und 5. Jahrhundert, so trägt die dogmatische Literatur der griechischen Kirche auch in der nächsten Folgezeit fast durchweg polemisches Gepräge. Zu positiven Ausführungen findet sie nur selten Anlaß und Muße. Ihre vornehmste Aufgabe bleibt die Abwehr häretischer Bewegungen.

Die christologischen Häresien des 5. Jahrhunderts: der Nestorianismus, d. i. die Lehre von zwei Personen in Christus, die 431 zu Ephesus, und der Eutychianismus oder Monophysitismus, d. i. die Lehre von einer Natur in Christus, die 451 zu Chalcedon von der Kirche verworfen wurde, bekundeten ein sehr zähes Leben. Insbesondere sollte der Monophysitismus im 6. Jahrhundert einen machtvollen Aufschwung nehmen, sofort aber auch schon in feindliche Parteien sich zerklüften oder in verschiedene Denominationen sich verzweigen. Alexandrien, der Zufluchtsort vieler durch Kaiser Justinus I. (518—527) abgesetzten und verbannten monophysitischen Bischöfe des Morgenlandes, ward zugleich der Schauplatz heftiger Streitverhandlungen, die zunächst zu einer Scheidung der Monophysiten in Severianer und Julianisten Anlaß gaben. Man konnte sich nicht einigen über die Frage, ob der Leib Christi während des Erdenwandels von Natur φθαρτός oder ἄφθαρτος gewesen, der Notwendigkeit zu leiden und zu sterben unterworfen oder überhoben. Patriarch Severus von Antiochien trat, im Anschluß an die übereinstimmende Tradition der Vorzeit, für φθαρτός

ein. Gottheit und Menschheit seien in Christus zu einer Natur verbunden, aber ohne jede Verschmelzung oder Vermischung, sondern so, daß der Gottheit wie der Menschheit ihre besondern Eigentümlichkeiten voll und ganz gewahrt blieben. Da jedoch die Menschheit Christi der unsrigen, der Leib Christi dem unsrigen wesensgleich war, so ist er auch während seines irdischen Lebens der φθορά unterlegen und erst in der Auferstehung der ἀφθαρσία teilhaftig geworden. Bischof Julianus von Halikarnassus protestierte. Er behauptete, wie namentlich Jugie klargestellt haben dürfte, der Leib Christi sei vom ersten Augenblicke der Menschwerdung an ἄφθαρτος gewesen, leidensunfähig und unsterblich, von der gleichen Beschaffenheit wie der Leib des ersten Menschen vor der Sünde. Doch habe dieser Zustand die Möglichkeit zu leiden und zu sterben nicht ausgeschlossen, und vor der Auferstehung habe Christus diese Möglichkeit denn auch verwirklicht, aber nicht einem Zwange der Natur gehorchend, sondern aus freiem Willensentschlusse. Er litt und starb lediglich, weil er wollte, und er litt und starb in einem leidensunfähigen und unsterblichen Leibe, allerdings ein Geheimnis, aber vergleichbar dem des brennenden und nicht verbrennenden Dornbusches [1]. Darin sah Severus eine Preisgabe der wahren Menschheit Christi, die an die alten Doketen erinnere, und die Julianisten wurden von den Severianern „Aphthartodoketen“ und „Phantasiasten“ (Scheinleibsanhänger) geheißen, Freundlichkeiten, die sie ihrerseits mit dem Namen „Phthartolatren“ (Vergänglichkeitsanbeter) erwiderten.

Statt „Severianer“ und „Julianisten“ kamen bald auch die Bezeichnungen Theodosianer und Gajaniten in Umlauf, weil die Severianer nach dem Tode des severianisch gesinnten Patriarchen Timotheus IV. von Alexandrien, 535, einen Theodosius zum Patriarchen wählten, die Julianisten aber einen Gajanus als Gegenpatriarchen aufstellten. Unter Theodosius kam es auch innerhalb der severianischen Partei zu Spaltungen. Der alexandrinische Diakon Themistius, ein Severianer, verfocht die These, Christus habe nicht alles gewußt oder sei als Mensch auch nicht relativ allwissend gewesen, während Patriarch Theodosius Allwissenheit für die Menschheit Christi in Anspruch nahm. Themistius und seine Freunde wurden Agnoëten genannt [2]. Aus dem Schoße des Monophysitismus ist auch die Sekte der Tritheïten hervorgegangen, während die Person des Stifters nicht mit

---

[1] Näheres bei J. Lebon, Le monophysisme Sévérien (Thèse), Louvain 1909. R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ (Thèse), Louvain 1924. M. Jugie, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche, Paris 1925.

[2] Siehe über sie J. Marić, De Agnoëtarum doctrina, argumentum patristicum pro omniscientia Christi relativa, Zagreb 1914. Vgl. Fr. Diekamp in der Theologischen Revue 1915, 97 ff.

Sicherheit bestimmt werden kann. Nach griechischen Quellen ist der alexandrinische Grammatiker Johannes Philoponus der erste Tritheït gewesen, nach syrischen Quellen ein konstantinopolitanischer Grammatiker Johannes Askusnages. Die Sonderlehre der Sekte, bald so bald anders gefaßt, ist auf eine Verdreifachung des göttlichen Wesens hinausgelaufen [1].

Als Wortführer der Kirche ist vor allem Leontius von Byzanz dem Monophysitismus entgegengetreten. Ephräm von Antiochien, Kaiser Justinian, Eulogius von Alexandrien und viele andere haben sich ihm angeschlossen.

Die vorgenannten Vertreter des Monophysitismus sind fast ohne Ausnahme schriftstellerisch tätig gewesen, und mehr oder weniger beträchtliche Bruchteile ihrer Hinterlassenschaft liegen auch heute noch vor, wenn nicht im griechischen Urtexte, so doch in syrischen Übersetzungen.

1. Severus von Antiochien. — Über Severus von Antiochien berichten drei alte Biographien. Ein vertrauter Jugendfreund, Zacharias Rhetor, beschrieb innerhalb der Jahre 512—518 zu apologetischen Zwecken den Lebensgang des Severus bis zu seiner 512 erfolgten Stuhlbesteigung in Antiochien. Im griechischen Original abhanden gekommen, ward diese Schrift in syrischer Version von J. Spanuth herausgegeben, Göttingen 1893 (Kieler Gymnasialprogr.), von F. Nau ins Französische übersetzt, Revue de l'Orient Chrétien 4—5 (1899—1900), und sodann von neuem bearbeitet durch M. A. Kugener, Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique, texte syriaque publié, traduit et annoté (Patrologia Orientalis, tom. 2, fasc. 1), Paris 1903. Nicht lange nach dem Tode des Severus (538) legte Johannes, Abt des Klosters Beth-Aphthonja am linken Euphratufer, Hand an eine das ganze Leben des Helden umspannende, als Geschichtsquelle jedoch weniger wertvolle Vita. Wahrscheinlich gleichfalls ursprünglich griechisch abgefaßt, aber nur syrisch erhalten, ist diese Schrift wiederum bearbeitet worden durch Kugener, Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthonia, texte syriaque publié, traduit et annoté, suivi d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère (Patrol. Orient., tom. 2, fasc. 3), Paris 1905. Von ungleich geringerer Bedeutung ist eine äthiopische Vita, die von E. J. Goodspeed und W. E. Crum ediert wurde, auch in der Patrol. Orient. 4, 6, 1908.

Hier mag folgende Skizze genügen. Severus stammte aus Sozopolis in Pisidien, widmete sich zu Alexandrien und zu Berytus rhetorischen, juristischen und theologischen Studien, lebte dann längere Zeit als Mönch bzw. Einsiedler in Palästina und begab sich von dort um 508 nach Konstantinopel. Er gewann die Gunst und das Vertrauen des monophysitisch gesinnten Kaisers Anastasius I. (491—518) und ward 512 auf den Patriarchenstuhl von Antiochien erhoben, nachdem Patriarch Flavian verbannt worden war. Im Jahre 518 aber ward er durch Kaiser Justinus I. (518—527) seiner Würde entsetzt und flüchtete nun mit vielen andern gleichfalls verjagten monophysitischen Bischöfen Syriens und Kleinasiens nach Alexandrien, wo sie bei dem Patriarchen Timotheus IV. liebevolle Aufnahme fanden. Schon sehr bald, wie es scheint, brach jedoch unter den Flüchtlingen jener Streit über die Eigenart des Leibes Christi, ob φθαρτός oder ἄφθαρτος, aus, welcher zu einer Spaltung der Monophysiten in zwei sich gegenseitig bitter befehdende Parteien, Severianer und Julianisten, führte. Kaiser

[1] Vgl. J. M. Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, aus dem Syrischen übersetzt, München 1862, 267—311: „Die Tritheïten".

Justinian I. (527—565) trat noch einmal in Unterhandlungen mit Severus und berief ihn nach Konstantinopel. Allein die große konstantinopolitanische Synode des Jahres 536 belegte Severus und seine Schriften mit dem Anathem, und der Kaiser bestätigte dieses Urteil. Der Exilierte zog sich wieder nach Ägypten zurück, um dort 538 zu sterben. Vgl. J. Eustratios, Σευῆρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιοχείας (Inaug.-Diss.), Leipzig 1894; M. Peisker, Severus von Antiochien, ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus (Inaug.-Diss.), Halle 1903.

Severus war ein hervorragendes Talent, ein ausgezeichneter Prediger und ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller, insbesondere Dogmatiker und Polemiker. Im griechischen Urtexte sind jedoch von seinen Schriften fast nur noch zerstreute Splitter vorhanden, Zitate in antimonophysitischen Streitschriften sowie in exegetischen Katenen und sonstigen Florilegien. Vgl. etwa die Register bei Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Göttingen 1902, 174; bei Fr. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, 366. Kleine Vorarbeiten zu einer Sammlung dieser Reste lieferte Kardinal Mai, Scriptorum veterum nova collectio 9, Romae 1837, 725—741: Fragmente aus einer Katene über Isaias und Ezechiel; Classici auctores 10, Romae 1838, 408—473: Fragmente zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte; Spicilegium Romanum 10, Romae 1844, pars 1, 202—205: Fragmente aus einer Katene über Job. Auch die Oratio 2 de resurrectione Domini unter den Werken Gregors von Nyssa, bei MGr 46, 627—652, ein Versuch, die Berichte der Evangelisten über die Erscheinungen des Auferstandenen miteinander auszugleichen, gehört in Wahrheit Severus an (Nr 77 der sogleich zu erwähnenden syrisch überlieferten Homiliensammlung). Der griechische Text nebst französischer Übersetzung und alte syrische Versionen bei M. A. Kugener und E. Triffaux in der Patrol. Orient. 16, 5, Paris 1922.

Vieles, was griechisch verloren gegangen, ist in syrischen Handschriften aufgefunden worden. a) Dogmatische Abhandlungen. Gedruckt sind, soviel ich sehe, nur Auszüge aus einer Abhandlung gegen Julianus von Halikarnassus, aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzt bei Mai, Spicil. Rom. 10, 1, 169—201, und sodann die gegen ein anonymes orthodoxes Werk über Cyrillus von Alexandrien und das Chalcedonense (§ 3, 1) gerichtete Streitschrift Κύριλλος ἢ φιλαλήθης, gewöhnlich Philalethes genannt, syrisch und lateinisch herausgegeben von A. Sanda, Beirut 1928. — b) Homilien. Eine Sammlung von ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι, d. i. Predigten, die Severus als Patriarch 512—518 gehalten hat, in chronologischer Reihenfolge 125 Nummern umfassend, ist um 530 durch Bischof Paulus von Kallinikus und noch einmal um 700 durch Bischof Jakob von Edessa aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden, und beide Übersetzungen sind wenigstens teilweise auf uns gekommen. Eine Übersicht über den Inhalt dieser Sammlung gab auf Grund handschriftlichen Materials A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiochien zwischen 512 und 518: Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde 11 (1897) 31—66; 13 (1899) 305—323. Er unterschied vier Gruppen von Homilien: „Predigten an den Hauptfesten des Kirchenjahres, Heiligenpredigten, exegetische Homilien über sonntägliche Perikopen und Gelegenheitsreden so gut als durchgehends lehrhafter Art.“ Veröffentlicht wurden zuerst fünf zerstreute Lobreden auf Heilige in lateinischer Afterübersetzung bei Mai, Scriptorum veterum nova coll. 9, 742—759, und Spicil. Rom 10, 1, 212—220. Dann wurden nach der Übersetzung Jakobs von Edessa syrisch herausgegeben und ins Französische übertragen die Nummern 52—57 der Sammlung durch R. Duval in der Patrol. Orient. 4, 1, 1906; die Nummern 58—69 durch M. Brière ebd. 8, 2, 1912; die Nummern 70—76 wiederum durch Brière ebd. 12, 1, 1914. Ein paar Editionen einzelner Homilien und kleiner Exzerpte aus verschiedenen

Homilien sollen der Kürze halber übergangen sein. Zwei Homilien, Nr. 119, über die Hochzeit zu Kana, und Nr. 123, gegen den Manichäismus, finden sich syrisch und lateinisch bei J. E. Rahmani, Studia Syriaca 4, In Monte Libano 1909. Zu Nr. 123 vgl. Kugener et Cumont, Extrait de la 123ᵉ homélie de Sévère d'Antioche (Recherches sur le Manichéisme 2), Bruxelles 1912. — c) Briefe. Die mannigfachen Briefe des Severus sind schon frühzeitig in einer chronologisch geordneten, 23 Bücher zählenden und im ganzen wohl gegen 4000 Nummern enthaltenden Sammlung vereinigt worden. In der Absicht, die kirchenrechtlichen Bestimmungen, die Severus als Patriarch getroffen, zusammenzufassen, veranstaltete man einen Auszug aus jener Sammlung, der etwa 700 Briefe umschloß und auch in Bücher abgeteilt war. Das sechste Buch dieses Auszugs nun, mit 123 Briefen, ist 669 durch den Presbyter Athanasius von Nisibis aus dem Griechischen ins Syrische übertragen worden. Es ward syrisch und englisch herausgegeben von E.W. Brooks, The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis, London, 2 voll., 1902—1904. Eine weitere Reihe von Briefen, welche gleichfalls bei den syrischen Monophysiten eine Zuflucht fanden, hat Brooks unter dem Titel „A collection of letters of Severus of Antioch", syrisch und englisch, in der Patrol. Orient. 12, 2 (1916) und 14, 1 (1919) folgen lassen. Sechs Briefe werden in der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, aus dem Syrischen ins Deutsche übertragen von Ahrens und Krüger, Leipzig 1899, gelegentlich zitiert, Buch 9, Kap. 11—13 19 20 22 23. Über einen Brief an die Diakonissin Anastasia betreffend Matth. 23, 35 (Zacharias) handeln M. Chaîne im Oriens Christianus, Neue Serie 3 (1913) 32—58, und G. Mercati ebd. 4 (1914) 59—63. — d) Liturgische Schriften. Ein Taufritual unter des Severus Namen, syrisch redigiert durch Jakob von Edessa, ist, syrisch und lateinisch, schon von G. Fabricius Boderianus, Antwerpen 1572, herausgegeben worden. Vgl. dazu A. Resch, Agrapha, außerkanonische Evangelienfragmente (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 5, 4), Leipzig 1889, 361—372. Religiöse Dichtungen des Severus wurden mit Dichtungen anderer Autoren zu einem Kirchengesangbuche zusammengestellt, welches später nach den acht Kirchentönen den Namen Oktoëchos (ἡ ὀκτώηχος βίβλος) erhielt. Eine syrische Übersetzung ward gegen Anfang des 7. Jahrhunderts durch Bischof Paulus von Edessa gefertigt und dann durch Jakob von Edessa einer sorgfältigen Revision unterzogen. Nach einer Handschrift vom Jahre 675, vielleicht dem Autograph Jakobs, edierte diese Revision E.W. Brooks, James of Edessa, The Hymns of Severus of Antioch and others, syrisch und englisch, in der Patrol. Orient. 6, 1 (1910) und 7, 5 (1911). Vgl. Jeanninet Puyade, L'Octoëchos Syrien: Oriens Christianus, N. S. 3 (1913) 82—104 277—298.

Einige Bruchstücke des Nachlasses des Severus sind koptisch und äthiopisch überliefert. Siehe E. Porcher, Sévère d'Antioche dans la littérature copte: Revue de l'Orient Chrétien 12 (1907) 119—124; Ders., La première homélie cathédrale de Sévère d'Antioche, texte copte et traduction: ebd. 19 (1914) 69—78 135—142.

Die Hypothese Stiglmayrs, daß Severus auch der Verfasser der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita sei, ist schon von Lebon mit Recht abgelehnt worden. J. Stiglmayr, Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien: Scholastik 3 (1928) 1—27 161—189. J. Lebon, Le Pseudo-Denys Aréopagite et Sévère d'Antioche: Revue d'histoire ecclés. 26 (1930) 880—915.

2. Julianus von Halikarnassus. — Von Julianus von Halikarnassus hat sich noch ein vollständiger Kommentar zum Buche Job erhalten, und zwar im griechischen Urtexte. In einer lateinischen Übersetzung des Joachim Perionius ist er auch schon gedruckt worden, aber unter dem Namen des Origenes, in der lateinischen Origenes-Ausgabe des Benediktiners Gilbert Genebrardus,

Paris 1574 und öfters. Daß er jedoch nicht Origenes, sondern Julianus angehört, hat H. Usener bewiesen, der die handschriftliche Überlieferung des Werkes beleuchtete (bei H. Lietzmann, Katenen, Freiburg i. Br. 1897, 28—34) und sodann Auszüge aus dem griechischen Texte mitteilte, insbesondere eine an Job 38, 7 angeknüpfte Erörterung über den Glauben der Astrologen und die menschliche Willensfreiheit (Rhein. Museum f. Philol. N. F. 55 (1900) 321 bis 340). Den Prolog des Kommentars konnte P. Ferhat in einer armenischen Bearbeitung vorlegen (Oriens Christianus N. S. 1 [1911] 26—31). Die Julianus-Fragmente bei Mai, Spicilegium Romanum 10, Romae 1844, pars 1, 206—211, sind aus einer Katene über das Buch Job ausgezogen. — Zur Begründung seiner christologischen Anschauungen oder im Streite mit Severus von Antiochien verfaßte Julianus ein Buch mit dem Titel Tomos, sodann Nachträge dazu, ferner eine Verteidigung des Tomos und endlich ein großes Werk „Gegen die Lästerungen des Severus“ in 10 Büchern. Fragmente dieser Schriften, 154 an der Zahl, aber nur ein einziges im griechischen Originale, alle andern syrisch, sammelte R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ, Louvain 1924, 3—90. Zwei Briefe des Julianus an Severus nebst den Erwiderungen des letzteren, auch die christologische Frage betreffend, hat Zacharias Rhetor (Hist. eccl. 9, 10—13) im vollen Wortlaute mitgeteilt. Einen Satz des Julianus ἐκ τοῦ κατὰ Μανιχαίων λόγου zitiert die Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, ed. Diekamp 313.

Dürftig wie die Überbleibsel seiner Schriften, sind auch die Nachrichten über den Lebensgang des Julianus. Wir wissen nur, daß er Bischof von Halikarnassus in Karien war, durch Kaiser Justinus I. um 518 von seinem Sitze vertrieben wurde, dann nach Alexandrien flüchtete und dort mit seinem Gesinnungs- und Schicksalsgenossen Severus von Antiochien in Streit geriet. Seitdem ist er völlig verschollen.

3. Timotheus IV. von Alexandrien. — Patriarch Timotheus IV. von Alexandrien, 517 bis 8. Febr. 535, der Severus und Julianus auf ägyptischem Boden willkommen hieß, scheint keine größeren Schriften hinterlassen zu haben. Einige kleine Homilienfragmente von ihm hat Kosmas der Indienfahrer aufbewahrt, indem er sie den dem 10. Buche seiner „Christlichen Topographie“ angehängten Väterzeugnissen einreihte, bei MGr 88, 437—442. Ebd. 86, 1, 265—270 sind diese Fragmente unter des Timotheus Namen noch einmal zusammengestellt, wobei das Fragment der Homilie über Joh. 4, 6 aus einer syrischen Version, welche Mai (Spicilegium Romanum 3, Romae 1840, 708—710) lateinisch herausgegeben hatte, ergänzt werden konnte. Die bei MGr 86, 1, 271—274 folgende, aus dem Arabischen übersetzte Homilie ist nach Ausweis des Textes selbst nicht Timotheus IV, sondern einem bekannteren Vorgänger, Timotheus Aelurus, gest. 31. Juli 477, zuzueignen. Auch der „gotteslästerische Timotheus“, dem Kaiser Justinian (Tractatus contra Monophysitas, MGr 86, 1, 1129) Ἀντιρρητικά in mindestens 3 Büchern zuschreibt, und ebenso der „Monophysiten-Bischof Timotheus zu Alexandrien“, dem Anastasius Sinaita (Viae dux c. 6, MGr 89, 101) συγγράμματα κατὰ τῆς συνόδου Χαλκηδόνος καὶ τοῦ τόμου Λέοντος τοῦ πάπα Ῥώμης beilegt, ist Timotheus Aelurus, der Verfasser der armenisch überlieferten „Widerlegung der auf der Synode von Chalcedon festgesetzten Lehre“; siehe Bd. 4 dieses Werkes S. 81.

4. Theodosius von Alexandrien. — Theodosius ist nach Timotheus' IV. Tod 535 von den Severianern zum Patriarchen von Alexandrien bestellt, aber schon nach zwei Tagen verjagt, später wieder ein- und wieder abgesetzt worden und 566 in der Verbannung gestorben. Auch von ihm führt

Kosmas der Indienfahrer (a. a. O) ein paar Homilienfragmente an. MGr 88, 435—438, wiederholt ebd. 86, 1, 285—286. Dazu kommen, aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt und von Mai ediert, bei MGr 86, 1, 277—286 größere Fragmente eines Briefes an Severus von Antiochien, eines Briefes an das christliche Volk von Alexandrien aus dem Exil und einer im Exil gehaltenen Homilie über die Trinität. Der gleichfalls von Mai edierte griechische Satz bei MGr 86, 1, 285 stammt, wie die „Doctrina Patrum de incarnat. Verbi", ed. Diekamp 314, besagt, aus einem „Tomus" des Theodosius an die Kaiserin Theodora. Mehrere Zitate aus diesem Tomus finden sich bei Mansi, SS. Conc. Coll. 11, 273, 445, zum Teil auch schon ebd. 10, 1121. Koptische Texte unter des Theodosius Namen finden sich bei E. A. W. Budge, Saint Michael the Archangel, three Encómiums by Theodosius, Archbishop of Alexandria, and others, London 1894; bei F. Robinson, Coptic Apocryphal Gospels (Texts and Studies 4, 2), Cambridge 1896, 90—127: aus einer Predigt auf Mariä Himmelfahrt.

5. Themistius, Kolluthus, Theodorus. — Der Diakon Themistius (Themestius) von Alexandrien, der Vater der Agnoëten, scheint ein sehr eifriger und gewandter Polemiker gewesen zu sein. Den soeben erwähnten Tomus des Patriarchen Theodosius an die Kaiserin Theodora bekämpfte Themistius in einer mindestens zwei Bücher zählenden Gegenschrift, aus welcher spätere Anti-Monophysiten wiederholt Stellen anziehen. Außer Maximus Konfessor bei MGr 91, 172 und der „Doctrina Patrum", ed. Diekamp 314 vgl. die Zitatenreihen bei Mansi a. a. O. 10, 1117 1120 f.; 11, 439—444. Die Doctrina Patrum und Mansi bieten übrigens auch Zitate aus Homilien und Briefen des Themistius. — Ein gewisser Kolluthus, auch Severianer und vermutlich auch Alexandriner, nahm gegen Themistius Stellung, indem er eine Verteidigung des Tomus des Theodosius veröffentlichte. Zitate aus dieser Verteidigung bei Mansi 10, 1117 1121—1124; ein Zitat auch in der „Doctrina Patrum" 313. Themistius antwortete Kolluthus in einem mindestens drei Bücher umfassenden Werke, aus welchem ein paar Sätze bei Maximus Konfessor, MGr 91, 172, und bei Mansi 10, 1117 stehen (das Lemma bei MGr ist nach Mansi zu berichtigen). — Durch Photius (Bibl. cod. 108) erfahren wir von einer literarischen Fehde zwischen Themistius und dem alexandrinischen Mönche Theodorus, welcher sich gleichfalls zur Partei der Severianer bekannte. Es handelte sich wieder um das Wissen bzw. Nichtwissen Christi, und ein jeder der beiden Gegner hat zweimal das Wort ergriffen. Beide, schreibt Photius, verstehen es, die Feder zu führen und Klarheit mit Straffheit und Wohllaut zu verbinden. — Endlich wird Themistius auch identifiziert werden müssen mit dem gleichnamigen Verfasser einer Streitschrift gegen die Auferstehungslehre des Johannes Philoponus, bei Photius, Bibl. cod. 23.

6. Johannes Philoponus. — Der alexandrinische Grammatiker Johannes Philoponus veröffentlichte in einer früheren heidnischen Lebensperiode eine Reihe von grammatischen Schriften und eine größere Anzahl von Kommentaren zu Aristoteles. Um 530, wie es scheint, zum Christentum übergetreten, hat er sich theologischen Gegenständen zugewendet und die Kirchenlehre mit dem Aristotelismus auszusöhnen versucht. Dabei geriet er auf Abwege, so daß der Name Φιλόπονος, „Mann der Arbeit", den er seines ungewöhnlichen Fleißes wegen von Schülern und Verehrern erhalten hatte, von theologischen Gegnern in Ματαιόπονος, „Mann der Fehlarbeit", verkehrt ward. Das wichtigste seiner theologischen Werke, Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως, „Schiedsrichter oder über die Einigung" (der Gottheit und der Menschheit in Christus) betitelt, war eine spekulativ-dialektische Erörterung der Christologie und der Trinitätslehre in 7 Büchern. Der griechische Urtext ist zu Grunde gegangen; Auszüge zu

Zwecken der Bekämpfung gibt namentlich die oft genannte „Doctrina Patrum", ed. Diekamp 272—283, oder Johannes von Damaskus, De haeresibus, MGr 94, 743—754. In syrischer Übersetzung ist das Werk vollständig erhalten geblieben und von A. Sanda, Joannis Philoponi opuscula monophysitica, Beryti 1930, unter Beifügung einer lateinischen Version, herausgegeben worden. Schon die griechischen Auszüge zeigen, daß der Verfasser in sehr flacher und ganz unverhüllter Weise, wie dem Monophysitismus, so auch dem Tritheïsmus das Wort redete. Die Einheit der drei göttlichen Personen soll eine rein begriffliche sein, wie auch die Einheit aller menschlichen Personen. „Wir bekennen", heißt es, „eine Natur der Gottheit (μίαν φύσιν τῆς θεότητος) und verehren drei Personen (ὑποστάσεις) der Gottheit. Es gibt auch eine menschliche Natur, während die Zahl der menschlichen Personen sich fast ins Unendliche erstreckt, und anderswo verhält es sich ebenso" (Doctr. Patrum 281). Vgl. Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, München 1862, 279 ff. — Manche andere theologische Schriften sind fast nur noch dem Namen nach bekannt. Photius las eine Schrift über die Auferstehung (περὶ ἀναστάσεως, Bibl. cod. 21), eine Schrift gegen das Konzil von Chalcedon (cod. 55), eine Schrift gegen die Trinitätslehre des Patriarchen Johannes Scholastikus von Konstantinopel (cod. 75), endlich eine Schrift über die Götterbilder, gegen den Neuplatoniker Jamblichus (περὶ ἀγαλμάτων, cod. 215). Suidas weiß noch von einer Schrift „gegen Severus" (Lex., rec. Bernhardy 1, 1027). Die Schrift über die Auferstehung verstieß wiederum sehr grob wider die kirchliche Lehre und rief daher auch sofort verschiedene Gegner auf den Plan (Phot. cod. 22—23). Indem sie die individuelle und numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe leugnete, „hob sie die Auferstehung der Leiber auf" (Phot. cod. 21); vgl. Schönfelder a. a. O. 297 ff. — Drei theologische Schriften, welche keine besondere Bedenken erregten, sind erhalten geblieben. Die Schrift „De aeternitate mundi" (κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου) in 18 Büchern, wohl um 530 verfaßt, bekämpft weitschweifig die Behauptung des Neuplatonikers Proklus, daß die Welt ewig und unvergänglich sei. Sie ist zuerst von J. Fr. Trincavelus, Venedig 1535, zuletzt von H. Rabe, Leipzig 1899, herausgegeben worden. Die Schrift „De opificio mundi" (εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικά) in 7 Büchern, vielleicht um 540 entstanden, bietet einen Kommentar zu dem biblischen Schöpfungsberichte, welcher sich oft gegen Theodor von Mopsuestia wendet, aber gern aus den Homilien Basilius' des Großen über das Hexaemeron zu schöpfen scheint. Die editio princeps besorgte B. Corderius, Wien 1630, die jüngste Ausgabe W. Reichardt, Leipzig 1897 (Scriptores sacri et profani 1). Die Abhandlung „De paschate", welche Corderius der Schrift „De opificio mundi" beifügte, ist, wie der neueste Herausgeber C. Walter, Leipzig 1899 (Commentationes philol. Jenenses 6, 2), dargetan haben dürfte, auch als echt anzuerkennen. Sie will beweisen, daß der Herr das letzte Abendmahl am 13. Nisan gefeiert habe. — Ein einläßlicher Artikel über Johannes Philoponus von W. Kroll in der Neubearbeitung der Paulyschen Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 9, 2, Stuttgart 1916, 1764—1795. Theologisch eingestellte Artikel von A. Stöckl in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 6, Freiburg i. Br. 1889, 1748—1754, von Ph. Meyer in der Realenzykl. f. protest. Theologie und Kirche[3] 9, Leipzig 1901, 310 f. Th. Hermann, Johannes Philoponus als Monophysit: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 29 (1930) 209—264.

7. Konon und Eugenius. — Tätige Propaganda für den Tritheïsmus entfalteten die Bischöfe Konon von Tarsus und Eugenius von Seleucia in Isaurien. Auf ihr Betreiben ward zwischen ihnen und anders denkenden Monophysiten zu Konstantinopel vor dem katholischen Patriarchen Johannes Scho-

lastikus (565—577) eine viertägige Disputation abgehalten, deren Akten Photius noch in Händen hatte (Bibl. cod. 24). Der Patriarch erklärte die Tritheïten für besiegt; vgl. Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus 272 ff. Auch der von Johannes von Ephesus bei Schönfelder 103 erwähnten „großen Schrift“, welche den Tritheïsmus durch Väterzeugnisse stützen wollte, dürften Konon und Eugenius nicht fern gestanden sein. Photius spricht noch von Streitschriften der beiden Bischöfe gegen die Auferstehungslehre des Johannes Philoponus (cod. 23).

8. Stephanus Gobarus. — Des Tritheït Stephanus Gobarus, welcher auch noch im 6. Jahrhundert gelebt zu haben scheint (der Beiname Γόβαρος hat bisher keine befriedigende Erklärung gefunden), verbreitete sich in 52 Kapiteln und einem Anhange über die verschiedensten theologischen Kontroversfragen. Nach einer Beschreibung bei Photius (Bibl. cod. 232), auf welcher unser Wissen um das Werk beruht, warf jedes Kapitel eine Frage auf und ließ zuvörderst Argumente bzw. patristische Zeugnisse für eine bejahende und sodann Argumente für eine verneinende Antwort folgen, also eine „disputatio in utramque partem“ oder, wie Abälard später sagte, ein „Sic et Non“. Übersetzt und allseitig gewürdigt ward der Bericht bei Photius durch A. v. Harnack, The „Sic et Non“ of Stephanus Gobarus: The Harvard Theolog. Review 16 (1923) 205—234. Einen Titel des Werkes gibt Photius nicht an, und v. Harnack glaubt, es habe keinen Titel gehabt und sei auch wohl nicht vom Autor selbst veröffentlicht worden. Nach einem Zitate in alten Basilius-Scholien (bei G. Pasquali in den Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl., 1910, 200; vgl. 215 f.) war das Werk indessen θεόγνωστα betitelt, was vielleicht „Theologumena“ übersetzt werden darf.

§ 2. Leontius von Byzanz, der Anti-Monophysit.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Schriften. 3. Bestrittene Schriften. 4. Zur Lehre. 5. Theodorus von Raïthu.)

1. Lebensverhältnisse. — Über Severus von Antiochien gaben drei alte Biographien Aufschluß (§ 1, 1). Über seinen Hauptgegner Leontius von Byzanz liegen nur wenige gelegentliche Notizen vor. Er hat keine Ehrenstellen bekleidet, hat vielmehr zumeist im Schatten des Klosters geweilt. Seine Persönlichkeit sowohl wie seine literarische Tätigkeit ist einem Dunkel anheimgefallen, welches erst in neuester Zeit bis zu einem gewissen Grade gelichtet werden konnte. Loofs hat in mühsamen Untersuchungen festgestellt, daß Leontius um 485 geboren wurde, vielleicht in Skythien, wahrscheinlicher zu Konstantinopel, jedenfalls, wie seine Verwandtschaft mit dem Feldherrn Vitalian beweist, als Kind eines vornehmen Hauses. Er selbst erzählt, daß er schon als Jüngling den dogmatischen Fragen der Zeit das lebhafteste Interesse entgegenbrachte, anfangs einer nestorianisierenden Richtung huldigte, dann aber durch gelehrte Männer, denen er auf Reisen näher trat, auf den Weg der Wahrheit gewiesen wurde[1]. Seitdem verfocht er mit aller Entschiedenheit den Glauben des Chalcedonense. Er scheint auch schon früh das Mönchsgewand genommen zu haben. Im Jahre 519 erscheint er

[1] Siehe Leont., Adv. Nest. et Eut. l. 3, bei MGr 86, 1, 1357 ff.

zu Konstantinopel und zu Rom in Gesellschaft der skythischen Mönche, welche für den Satz eintreten: Einer aus der heiligen Dreifaltigkeit habe im Fleische gelitten. Bald nachher hat er sich in die neue Laura des hl. Sabas bei Jerusalem zurückgezogen. Aus Anlaß des von Kaiser Justinian veranstalteten Religionsgespräches zwischen Katholiken und Severianern. 533, nach andern 531, begab er sich von neuem nach Konstantinopel und verblieb dort wahrscheinlich mehrere Jahre. Etwa 538 aber befindet er sich wieder in seinem Kloster bei Jerusalem. Später, vielleicht 542, ist er noch einmal nach Konstantinopel gereist, und hier ist er nach kurzem Aufenthalte, um 543, gestorben. Konstantinopel ist also so oft der Schauplatz seines Wirkens gewesen, daß der Name Βυζάντιος auch dann verständlich bleiben würde, wenn seine Wiege anderswo gestanden haben sollte. Im Hinblick auf seine Zugehörigkeit zu der neuen Laura wird jedoch die Bezeichnung Ἱεροσολυμίτης gleichfalls nicht befremden dürfen.

Fr. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Buch 1: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 3, 1—2), Leipzig 1887. W. Rügamer, Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians (Inaug.-Diss.), Würzburg 1894. V. Ermoni, De Leontio Byzantino et de eius doctrina christologica, Paris 1895. J. P. Junglas, Leontius von Byzanz, Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 7, 3), Paderborn 1908. S. Rees, Leontius of Byzantium and His Defense of the Council of Chalcedon: The Harvard Theolog. Review 24 (1931) 111—119.

2. Schriften. — Leontius ist Verfasser der nach innern Anzeichen zwischen 529 und 544 geschriebenen „Drei Bücher gegen Nestorianer und Eutychianer“ (λόγοι γ′ κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν: MGr 86. 1, 1267—1396). Das erste dieser Bücher bekämpft die zwei Häresien gemeinsam. Diese können, wie zu Eingang des näheren dargelegt wird, trotz ihres Widerspruches untereinander mit den gleichen Argumenten zurückgewiesen werden, weil sie von den gleichen unrichtigen Voraussetzungen ausgehen, aber freilich zu entgegengesetzten Folgerungen (δύο ὑποστάσεις, μία φύσις) fortschreiten. Das zweite Buch wendet sich gegen die Eutychianer oder Monophysiten im besondern, und zwar in erster Linie gegen die Partei der Julianisten oder Aphthartodoketen. Ein Orthodoxer und ein Aphthartodoket werden miteinander streitend eingeführt. Der Gang der Disputation ist in der Vorrede des ganzen Werkes (a.a.O. 1269) mit den Worten angegeben: „Zuvor war darzutun, daß die Natur der Gottheit und ebenso die Natur der Menschheit in Christus vorhanden ist und nach der Einigung fortbesteht, und sodann war von dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Naturen und von dem Modus ihres Daseins zu handeln.“ Das dritte Buch ist gegen die Nestorianer gerichtet, verhält sich jedoch weit mehr historisch referierend als dogmatisch polemisierend und will namentlich die dogma-

tischen und exegetischen Ketzereien Theodors von Mopsuestia „ans Tageslicht ziehen“. Das ganze ist vorzüglich disponiert und bekundet ebensoviel Scharfsinn wie patristische Gelehrsamkeit. Anerkanntes Eigentum des Leontius sind auch zwei kleinere Schriften gegen Severus von Antiochien: „Widerlegung der von Severus vorgebrachten Argumente“ (ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν: MGr 68, 2, 1915—1945) und „Dreißig Thesen gegen Severus“ (τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σευήρου: 86, 2, 1901—1916).

Adv. Nest. et Eut., Epilysis und Triginta capita sind griechisch zuerst herausgegeben worden von Mai, Spicilegium Rom. 10, Romae 1844, pars 2, 1 bis 127 (über Trig. cap. siehe p. 65). Über Adv. Nest. et Eut. handelte auch A. Casamassa im Bessarione 37 (1921) 33—46. Über die Sammlungen von Väterzeugnissen, mit welchen alle drei Bücher dieses Werkes abschließen, siehe Fr. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1897, Einl. LV—LVII. R. Devreesse, Le Florilège de Léonce de Byzance: Revue des Sciences relig. 10 (1930) 545—576.

3. Bestrittene Schriften. — Nach Loofs hat Leontius außer „Adv. Nest. et Eut.“ noch ein anderes großes Werk gleicher Tendenz veröffentlicht, welches Σχόλια überschrieben war, in seiner ursprünglichen Gestalt aber nicht auf uns gekommen ist. Verschiedene Teile desselben seien jedoch von spätern Händen überarbeitet worden, und solche Überarbeitungen seien noch in den drei Schriften erhalten, welche gewöhnlich „De sectis“, „Adversus Nestorianos“ und „Contra Monophysitas“ genannt werden. Bei der Schrift „De sectis“ (MGr 86, 1, 1193—1268), so geheißen, weil sie eine bunte Mannigfaltigkeit von Häresien vorführt, dürfte die These voll und ganz zutreffen. Diese Schrift ist nämlich laut eigenen Andeutungen zwischen 580 und 607 verfaßt und in den zahlreichen Handschriften σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου betitelt. Junglas wollte diese Worte dahin deuten, daß die „Scholien“ von Theodorus, der im weiteren Verlauf des Titels als Abt und Philosoph gekennzeichnet wird, vorgetragen und von einem Schüler Leontius nachgeschrieben seien: die Schrift sei also geistiges Eigentum des Theodorus, nicht des Leontius. Allein das häufiger vorkommende ἀπὸ φωνῆς geht stets auf eine zweite Hand, nicht den Autor, sondern einen Vermittler[1], und unser Titel will besagen, daß die Scholien Leontius angehören oder von Leontius verfaßt sind, aber nunmehr in neuer Form von Theodorus dargeboten werden. Die „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“ zitiert fünf Stellen der Schrift „De sectis“ in etwas abweichender Fassung mit dem Lemma ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου, eignet also die Scholien Leontius zu, demselben Leontius, dem sie auch das Werk „Adv. Nest. et Eut.“ sowie die „Triginta capita“ zuschreibt. Die Differenzen zwischen dem Text der Doctrina-Zitate und dem der Schrift „De sectis“ werden darauf beruhen,

[1] Vgl. über ἀπὸ φωνῆς D. Serruys in der Revue de philologie N. S. 35 (1911) 71—74.

daß dem Kompilator der Doctrina die Scholien noch in ihrer ursprünglichen Form vorlagen [1]. Dankenswert aber war Junglas' Hinweis auf den Abt und Philosophen Theodorus von Raïthu, am Sinai, welcher zu Anfang des 7. Jahrhunderts lebte und auch ein noch ungedrucktes, von Leontius stark abhängiges Schriftchen „De incarnatione" hinterließ. Dieser Theodorus darf als der Überarbeiter der Scholien des Leontius betrachtet werden. Nicht so einfach liegt die Sache bei den unter dem Namen eines Leontius von Jerusalem überlieferten Schriften „Adversus Nestorianos", in 8 Büchern, von denen jedoch das letzte fehlt (MGr 86, 1, 1399—1768), und „Contra Monophysitas", auch nicht lückenlos erhalten (86, 2, 1769—1901). Ihr Verhältnis zu Leontius bedarf noch weiterer Klärung. — Das meist „Adv. fraudes Apollinaristarum" benannte Schriftchen (86, 2, 1947—1976) möchte Loofs, ohne durchschlagende Gründe, nicht unserm Leontius, sondern einem älteren Zeitgenossen zuweisen. Es ist eine fast einzigartige Erscheinung im Umkreis der altkirchlichen Literatur, eine kritische Untersuchung, dem Nachweise gewidmet, daß mehrere den Katholiken oft vorgehaltene Zeugnisse des Gregorius Thaumaturgus, des Athanasius und des Papstes Julius I. nichts anderes seien als „von Apollinaristen oder Eutychianern oder Anhängern Dioskurs'" fälschlich jenen ehrwürdigen Vätern unterschobene Schriften des Apollinaris von Laodicea. Durch Forschungen neuester Zeit hat die Kritik des Verfassers die glänzendste Anerkennung gefunden [2]. — Endlich wären noch zwei Homilien: „In festum diem Mediaepentecostes" und „In sanctam Parasceven" (86, 2, 1976—2004), anzuführen, über deren Echtheit vorläufig schwer zu entscheiden ist.

De sectis ward schon durch J. Leunclavius, Basel 1578, griechisch herausgegeben, Adv. Nest. und Adv. fraudes Apoll. erst wieder durch Mai. Zur handschriftlichen Überlieferung von De sectis vgl. J. B. Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 2, Romae 1868, 426—432.

4. Zur Lehre. — Schon Kardinal Mai, der, wie gesagt, die meisten der besprochenen Schriften zuerst im griechischen Originale veröffentlicht hat, nannte Leontius den hervorragendsten Theologen seiner Zeit: „in theologica scientia aevo suo facile princeps" [3]. Die Meinung, Leontius bedeute einen Wendepunkt in der Geschichte christlicher Philosophie, insofern er den Aristotelismus statt des Platonismus in die Theologie, insbesondere in die Christologie, eingeführt habe, mußte freilich beiseite geschoben werden. Leontius ist weder Aristoteliker noch Platoniker, sondern Synkretist, ein platonisch oder vielmehr neuplatonisch gerichteter, aber in aristotelischer Logik geschulter Eklektiker. In der Theologie ist Cyrillus von Alexandrien sein Meister und

[1] Ein Verzeichnis der Zitate aus Leontius in Diekamps Edition der Doctrina, Münster i. W. 1907, 354 f.

[2] Siehe Bd. 3 dieses Werkes S. 289.

[3] Mai, Spicil. Rom. 10 (1844) praef. V; bei MGr 86, 1, 1191.

sein Leitstern das Wort des Chalcedonense ἐν δύο φύσεσιν. Das Geheimnis der hypostatischen Einigung der Naturen erläutert er mit Erfolg durch die an Cyrillus anknüpfende Theorie von der Enhypostasie der menschlichen Natur. Die menschliche Natur ist nicht selbst Hypostase, ist aber auch nicht ἀνυπόστατος, ohne Hypostase, sondern ἐνυπόστατος = ἐν τῷ λόγῳ ὑποστᾶσα (Epilysis, MGr 86, 2, 1944), in die Hypostase des Logos, der schon vor der Menschwerdung Hypostase war, aufgenommen[1]. Weil jedoch die menschliche Natur niemals für sich bestanden und vor der Einigung mit dem Logos überhaupt nicht existiert hat, so ist die Formel ἐκ δύο ὑποστάσεων durchaus unzutreffend. Es bleibt zweifelhaft, ob Leontius, wie Loofs will, identifiziert werden darf mit dem in des Cyrillus Skythopolitanus „Vita S. Sabae" auftretenden jerusalemischen Mönche Leontius. Jedenfalls trifft der Vorwurf des Origenismus, welcher diesem Mönche gemacht wird, bei unserm Leontius nicht zu. Letzterer ist nicht für Origenes eingetreten und hat die origenistische Eschatologie entschieden verworfen.

5. Theodorus von Raïthu. — Von Theodorus (Nr. 3) wissen wir nur, daß er um 600 Abt eines Klosters zu Raïthu in der Nähe des Sinai war, seiner Gelehrsamkeit wegen mit dem Namen eines Philosophen geschmückt wurde und eine rege schriftstellerische Tätigkeit entwickelte. Das genannte Schriftchen „De incarnatione" ist handschriftlich überliefert (vgl. Diekamp, Doctrina Patrum, Einl. LII); der gedruckte Text, MGr 91, 1483—1504, ist nur der erste Teil des Ganzen, welcher die Geschichte der christologischen Irrlehren von Mani bis auf Severus von Antiochien vorführt und zum Schlusse weitere Erörterungen über das Inkarnationsdogma ankündigt. Andere Schriften sind aus Zitaten späterer Autoren bekannt, welche von Leo Allatius, Diatriba de Theodoris, bei Mai, Nova Patrum Bibl. 6, Romae 1853, 2, 149—151 (= MGr 91, 1479—1484), mit großem Fleiße zusammengestellt wurden. Erwähnt seien die Zitate aus einer Schrift Περὶ ἀπεριγράπτου, „über das Unendliche", oder über das Wesen Gottes, welche wenigstens zwei Bücher umfaßte, bei dem Patriarchen Johannes Veccus von Konstantinopel (gest. 1293), Ad Theodorum 1, 4 und Epigraphae 8 (MGr 141, 297 und 680). Vgl. übrigens auch Junglas a. a. O. 15—20.

§ 3. Kampfgenossen des Leontius.

(1. Johannes von Cäsarea. 2. Johannes Maxentius. 3. Johannes von Skythopolis. 4. Ammonius von Alexandrien. 5. Eustathius, Mönch. 6. Jobius, Mönch. 7. Nikius, Mönch. 8. Heraklianus von Chalcedon. 9. Ephräm von Antiochien. 10. Pamphilus [von Jerusalem ?]. 11. Eusebius von Thessalonich. 12. Eulogius von Alexandrien.)

Die Schriften der andern Anti-Monophysiten des 6. Jahrhunderts sind zum großen, ja zum größten Teile dem Untergange anheimgefallen, und die Berichterstattung muß sich infolgedessen hier, ähnlich wie bei den Monophysiten (§ 1), vornehmlich auf Anführung von Namen und Titeln und Fragmenten beschränken.

---

[1] Übrigens hatte der Terminus ἐνυπόστατος vor seiner Verwendung durch Leontius in der Trinitätslehre und auch in der Christologie bereits eine Geschichte durchlaufen. Ein Beitrag zur Aufhellung dieser Geschichte bei Junglas a. a. O. 153 ff.

1. Johannes von Cäsarea. — Noch bevor Leontius auf den Plan trat, hatte Johannes, Grammatiker zu Cäsarea in Palästina, den Monophysiten gegenüber eine Apologie des Chalcedonense veröffentlicht. Denn er scheint es gewesen zu sein, der in einem um 480 anonym erschienenen Werke mit einer Unzahl von Beweisstellen die These zu erhärten versuchte, daß die Entscheidung des Chalcedonense in vollstem Einklang stehe mit der Lehre Cyrills von Alexandrien. Severus antwortete, vor 512, als er noch Mönch war, mit seinem oben erwähnten Philalethes, indem er Cyrillus von neuem für den Monophysitismus in Anspruch nahm und dem Gegner Verstümmelung, Fälschung und Unterschlagung von Zitaten vorwarf. Später, nach 512, als er schon Patriarch war, schrieb Severus drei Bücher Κατὰ Ἰωάννου γραμματικοῦ τοῦ Καισαρείας, woraus wohl gefolgert werden darf, daß der Grammatiker inzwischen seinem ersten Werke ein zweites hatte folgen lassen, wenngleich, soviel ich sehe, Spuren eines zweiten Werkes nicht nachzuweisen sind. Das anonyme Werk liegt handschriftlich vor.

Über Johannes von Cäsarea und das anonyme Werk hat erst Fr. Diekamp, Doctrina Patrum, Münster i. W. 1907, Einl. XLVIII—LI, einiges Licht verbreitet. Bei einem neuerlichen Anlaß, Theol. Revue 1931, 145 ff., hat jedoch Diekamp die Abfassung des anonymen Werkes durch Johannes preisgegeben.

2. Johannes Maxentius. — Im Jahre 519, wurde vorhin gesagt, erscheint Leontius zu Konstantinopel und zu Rom inmitten einer Anzahl von Mönchen aus der Provinz Skythia (Tomi), an deren Spitze als Wortführer und Anwalt ein Johannes mit Beinamen Maxentius steht. Im Kampfe gegen Nestorianismus und Monophysitismus wollten diese Mönche den Satz: ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί, zum Panier der Orthodoxie erhoben wissen, während andere Kreise jede Änderung oder Erweiterung des Glaubensbekenntnisses von Chalcedon ablehnten (sog. theopaschitischer Streit). Außerdem verlangten die Mönche die Verurteilung der Schriften des kurz vorher, um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert, verstorbenen Bischofs Faustus von Reji, weil diese dem Pelagianismus das Wort redeten, eine Forderung, welche gleichfalls auf vielen Widerspruch stieß. Die Streitigkeiten hatten bereits einen lebhafteren Charakter angenommen, als am 25. März 519 Abgesandte des Papstes Hormisda nach Konstantinopel kamen, um die Aussöhnung der Kirchen von Rom und von Konstantinopel oder die Aufhebung des sog. akacianischen Schismas (484 bis 519) in die Wege zu leiten. Maxentius überreichte im Namen der Mönche den päpstlichen Legaten eine Denkschrift: „Epistola ad legatos sedis apostolicae“ (MGr 86, 1, 75—86), die indessen nicht den gewünschten Erfolg hatte. Im Juni 519 begaben sich die Mönche deshalb nach Rom, um persönlich beim Papste eine Entscheidung in ihrem Sinne zu erwirken. Aber auch Hormisda machte Schwierig-

keiten, und im Winter 519/520, wie es scheint, wandten die Mönche sich nun an die durch König Thrasamund nach Sardinien verbannten Bischöfe Afrikas, bei denen sie freundlicheres Gehör finden sollten. Der Brief an die Bischöfe, „Epistola de incarnatione et gratia" (ML 62, 83—92), ist nicht von Maxentius, sondern von einem Mönche Petrus Diakonus geschrieben, die Antwort an die Mönche von Bischof Fulgentius von Ruspe, dem großen Dogmatiker (Fulg., Ep. 17: De incarnatione et gratia). Vierzehn Monate lang hatten die Mönche vergeblich auf eine Entscheidung des Papstes gewartet, als sie Anfang August 520 Rom verließen, um nach Konstantinopel zurückzukehren. Fast gleichzeitig, am 13. August 520, richtete der Papst an den schon lange zu Konstantinopel weilenden afrikanischen Bischof Possessor ein Schreiben, welches das Auftreten der skythischen Mönche und insbesondere ihr Verhalten zu Rom in sehr scharfen Worten verurteilte und sodann erklärte, Bischof Faustus von Reji gehöre nicht zu den anerkannten Vätern der Kirche, Dolmetsch der gesunden Lehre über Gnade und Freiheit sei Augustinus. Dieses Schreiben machte Maxentius zum Gegenstande einer bitteren Kritik, „Ad epistolam Hormisdae responsio" (MGr 86, 1, 93—112), wobei er sich, um alle Rücksichten hintansetzen zu können, den Anschein gab, als ob er die Kundgebung des Papstes für die Fälschung eines persönlichen Gegners halte.

Damit verstummt die Geschichte der skythischen Mönche. Maxentius hinterließ aber auch einen in zwei Bücher abgeteilten Dialog „Contra Nestorianos" (ebd. 86, 1, 115—158), der schon deshalb bemerkenswert ist, weil er nicht, wie gewöhnlich, mit der Bekehrung des Häretikers zum wahren Glauben, sondern mit dem Abbruch der als fruchtlos erkannten Verhandlungen schließt. Der Aufsatz „Contra Acephalos" (86, 1, 111—116), d. i. gegen die Monophysiten, die sich von ihrem einstigen Haupte Petrus Mongus losgesagt hatten, ist wohl nur eine Beilage zu der vorhin genannten „Epistola ad legatos sedis apostolicae" gewesen. Alles, was sich von Maxentius erhalten hat, ist lateinisch überliefert, und der lateinische Text ist jedenfalls als der Urtext anzusehen. Der gelehrte Skythe hat Lateinisch und Griechisch verstanden und erweist sich auch mit lateinischen Vätern, insbesondere Augustinus, ebenso vertraut wie mit griechischen.

Herausgegeben ward die Sammlung der „Libelli Iohannis Maxentii" zuerst durch J. Cochläus nach einer Nürnberger Fulgentius-Handschrift, sowohl in der von W. Pirkheimer und Cochläus besorgten Ausgabe der Werke des Fulgentius, Hagenau 1520, als auch im Anhange der Erasmischen Ausgabe der Werke Cyprians, Basel 1520. Eine neue Textesrezension, wenngleich nach derselben, jetzt in der Bodleyana zu Oxford befindlichen Handschrift, bot Ed. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum tom. 1, vol. 4, Berol. 1922/1923, pars 2, 1—62. Näheres über die skythischen Mönche bei Loofs, Leontius von Byzanz, Leipzig 1887, 229—261; Schwartz a. a. O. praef. v—xii.

3. Johannes von Skythopolis. — Bischof Johannes von Skythopolis in Galiläa, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, ist früher schon einmal erwähnt worden als der älteste Kommentator der Schriften des Pseudo-Areopagiten[1]. Um 530, wie es scheint, legte er Hand an ein Werk gegen Severus von Antiochien, welches nach Ausweis einiger Zitate auf mindestens 8 Bücher anwuchs. Ein drittes, 12 Bücher umfassendes Werk, „Gegen die Schismatiker (κατὰ τῶν ἀποσχιστῶν τῆς ἐκκλησίας) oder gegen Eutyches und Dioskur und ihre Gesinnungsgenossen", lernen wir durch Photius (Bibl. cod. 95) kennen. Seine kurzen Worte lassen vermuten, daß dieses Werk vorwiegend geschichtlich gehalten, daß es zunächst gegen den Kirchenhistoriker Basilius Cilix (§ 21, 5) gerichtet und daß es nicht etwa das jüngste, sondern das älteste der drei Werke war.

Über Johannes von Skythopolis vgl. Loofs, Leontius von Byzanz, Leipzig 1887, 269—272. Zitate aus dem 8. Buche gegen Severus in Konzilsakten bei Mansi 10, 1107; 11, 437—440, sowie in der Doctrina Patrum, ed. Diekamp 85 f.

4. Ammonius von Alexandrien. — Von Ammonius von Alexandrien, der gleichfalls in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts zu setzen sein wird, ist auch schon einmal die Rede gewesen[2]. Kunde von ihm erhalten wir nur durch Anastasius Sinaita, der sich als seinen dankbaren Schüler bekennt und mit schmeichelhaften Prädikaten nicht geizt. Zwei Schriften des Lehrers führt er an, eine Schrift über das Hexaëmeron, welche den Fußstapfen Cyrills von Alexandrien folgte, und eine Schrift gegen die Monophysiten, welche namentlich mit Iulianus von Halikarnassus (§ 1, 2) die Waffen kreuzte; beide sind verloren gegangen.

„Ein Fragment aus einer Schrift gegen Eutyches und Dioskoros wird Ammonios zugeschrieben in den codd. Mosq. Typogr. 10, saec. 12, fol. 139 f. und Taurin. 200, saec. 14, fol. 75ᵛ—78." A. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.², München 1897, 56. — Anastasius Sinaita (Viae dux 22, MGr 89, 293) bezeichnet auch den Nestorianer Maron von Edessa (A. Baumstark, Gesch. der syr. Lit., Bonn 1922, 104) als Verfasser einer Streitschrift gegen Severus von Antiochien.

5. Eustathius, Mönch. — Ein Mönch Eustathius, sonst nicht bekannt, schrieb um 530 eine noch erhaltene „Epistola ad Timotheum scholasticum de duabus naturis adversus Severum" (MGr. 86, 1, 901—942). Severus wird des Widerspruches mit sich selbst geziehen und zum Beweise eine Menge von Zitaten aus seinen Schriften beigebracht.

Diese Epistola zuerst bei Mai, Scriptorum veterum nova coll. 7, Romae 1833, 277—291. Loofs, Leontius von Byzanz, Leipzig 1887, hat diese vielfach verwerten können.

6. Jobius, Mönch. — Um dieselbe Zeit hat ein Mönch Jobius, wie wir von Photius (Bibl. cod. 222) erfahren, eine Schrift gegen Severus

---

[1] Siehe Bd. 4, S. 291 296 ff. [2] Bd. 4, S. 86.

veröffentlicht und außerdem ein Werk über die Menschwerdung oder die Erlösung unter dem Titel Οἰκονομικὴ πραγματεία in 9 Büchern und 45 Kapiteln. Über das letztere erstattet Photius einen auffallend einläßlichen Bericht, obwohl er nicht umhin kann, sein Lob mit Tadel zu mischen. Die Polemik trat in diesem Werke wenigstens sehr zurück hinter die Spekulation. Heute ist, scheint es, nur noch ein Fragment vorhanden (MGr 86, 2, 3313—3320).

MGr a. a. O. gibt zwei Fragmente unter dem Namen des Mönches Jobius, beide zuerst von Mai herausgegeben. Das zweite, ein Glaubensbekenntnis, gehört jedoch nicht dem Mönche, sondern dem apollinaristischen Bischof Jobius im 4. oder 5. Jahrhundert. Siehe Bd. 3 dieses Werkes S. 292. Über die Lehre des Mönches handelte J. Slipyi in der Zeitschr. für kath. Theol. 45 (1921) 81 bis 87.

7. Nikius, Mönch. — Ein Mönch Nikius hat laut Photius (Bibl. cod. 50) drei Schriften hinterlassen: Κατὰ τῶν τοῦ Φιλοπόνου κεφαλαίων ἑπτά, gegen gewisse Lehrsätze, die der Monophysit und Tritheït Johannes Philoponus in seinem „Schiedsrichter“ (§ 1, 6) aufgestellt hatte, Κατὰ τοῦ δυσσεβοῦς Σευήρου und Κατὰ Ἑλλήνων λόγοι δύο. Diesmal begnügt sich Photius mit Nennung der Titel.

Nach Photius (Bibl. cod. 22) polemisierte ein Mönch Theodosius gegen die Auferstehungslehre des Philoponus. Daraus durfte indessen nicht gefolgert werden, daß Theodosius Anti-Monophysit gewesen. Gleich darauf (cod. 23) macht Photius drei Verteidiger des Monophysitismus namhaft, welche alle drei gegen die Auferstehungslehre des Philoponus ihre Stimme erhoben haben.

8. Heraklianus von Chalcedon. — Auch die Schriften des Bischofs Heraklianus von Chalcedon, in den ersten Dezennien des 6. Jahrhunderts, sind zu Grunde gegangen. Erwähnt werden eine Schrift gegen den eutychianisch gesinnten Erzbischof Soterichus von Cäsarea in Kappadozien und ein 20 Bücher umfassendes, einem gewissen Achillius gewidmetes Werk gegen die Manichäer. Letzterem Werke, dem Inhalte sowohl wie der Form, hat Photius hohe Anerkennung gezollt (Bibl. cod. 85; C. Manich. 1, 11).

Ungedruckte Fragmente der Schrift gegen Soterichus verzeichnete M. le Quien, Oriens Christianus, Paris 1740, 1, 602 f. Dieser Schrift sind wohl auch sämtliche Heraklianus-Zitate in der Doctrina Patrum, ed. Diekamp 42 f. 134 207 f. 216 f., zuzuweisen. Vgl. über diese Zitate Junglas, Leontius von Byzanz. Paderborn 1908, 56 f. Aus dem Werke gegen die Manichäer bzw. dem Widmungsschreiben an Achillius werden einige Worte angeführt bei Maximus Konfessor, Opusc. theol. et polem., MGr 91, 125.

9. Ephräm von Antiochien. — Ephräm, der, nachdem er im Staatsdienste bis zum Comes Orientis aufgestiegen war, 526—545 den Patriarchenstab von Antiochien führte, hat mit regem Eifer seine Feder in den Dienst der Zweinaturenlehre gestellt. Photius (Bibl. cod. 228 f.) kannte drei Werke Ephräms, beschrieb aber nur zwei derselben. Das eine war eine Sammlung von Briefen, die fast aus-

nahmslos dogmatische Fragen behandelten und insbesondere Angriffe auf das Konzil von Chalcedon zurückwiesen; zum Schlusse folgte noch eine Anzahl Homilien. Das andere Werk zerfiel in vier Bücher, von welchen das erste Cyrillus von Alexandrien gegen monophysitische Mißdeutungen in Schutz nahm, das zweite auf fünf Fragen einging, die ein Scholastiker Anatolius dem Verfasser vorgelegt hatte, das dritte das Chalcedonense verteidigte und das vierte Severus bekämpfte. Die wörtlichen Exzerpte, welche Photius seinem Berichte einflicht, zeugen von einer sehr ausgebreiteten Kenntnis der älteren kirchlichen Literatur, vor allem der Väter des 4. und 5. Jahrhunderts. Fabricius-Harles zählte einige fünfzig in diesen Exzerpten angezogene Autoren. Nach Junglas hat Leontius die Schriften Ephräms und namentlich auch ihre reichen Väterzitate als Quelle benützt.

MGr 86, 2, 2099—2110, gibt einen Abdruck des Ephräm-Artikels der Bibliotheca Graeca von Fabricius-Harles und eine Zusammenstellung der von Mai unter Ephräms Namen herausgegebenen Fragmente. Wenigstens vier dieser Fragmente, überschrieben εἰς τὸν μαργαρίτην („auf die Perle“, d. i. auf Christus), dürften jedoch zu streichen sein, weil sie allem Anscheine nach nicht Ephräm von Antiochien, sondern Ephräm dem Syrer angehören; vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 360. Anderseits würden sich ohne Mühe weitere Fragmente finden lassen, schon bei Anastasius Sinaita, C. Monophys., MGr 89, 1185—1188, und bei Mansi, SS. Conc. Coll. 10, 1107; 11, 433—436. Im übrigen siehe Junglas a. a. O. 48—56, der auch ältere Literatur über Ephräm namhaft macht.

10. Pamphilus (von Jerusalem?). — Im Jahre 1844 edierte Kardinal Mai unter der falschen Bezeichnung „Panoplia dogmatica“ eine anonyme Schrift, die in dem Manuskripte betitelt ist: Κεφαλαίων διαφόρων ἤτοι ἐπαπορήσεων λύσις περὶ τῆς εἰς Χριστὸν εὐσεβείας. Sie will also verschiedene Fragepunkte der Christologie klarstellen und sucht zu dem Ende Severus und die Akephaler sowie die monophysitischen Tritheïten zu widerlegen. Auf Grund längerer Zitate in der „Doctrina Patrum“ ließ sich leicht beweisen, daß der Verfasser Pamphilus geheißen hat, und da die Schrift nach innern Merkmalen um 540 entstanden ist, so könnte dieser Pamphilus jener „Pamphilus von Jerusalem“ sein, der den Indienfahrer Kosmas zur Abfassung seiner „Christlichen Topographie“ ermunterte. An einzelnen Stellen trifft die Schrift wörtlich zusammen mit Schriften des Leontius, insbesondere seiner „Epilysis“, so daß sich die Frage erhebt, ob Pamphilus aus Leontius oder Leontius aus Pamphilus geschöpft hat, weil die dritte Möglichkeit, daß beide eine gemeinsame Vorlage ausschrieben, immerhin ferner liegt. Vermutlich wird sich Leontius als den gebenden und Pamphilus als den nehmenden Teil erweisen,

Die „Panoplia dogmatica incerti auctoris“ bei Mai, Nova Patrum Bibl. 2, Romae 1844, 597—653, sucht man bei MGr vergebens, da sie jenem unglücklichen Schlußbande 162 einverleibt wurde, der dem Feuer zum Opfer fiel, bevor er an die Öffentlichkeit getreten war. Über den Titel und den Verfasser

der Schrift siehe Fr. Diekamp in der Theol. Revue 1906, 157. Etwas allzu schnell, wie es scheint, ist Junglas a. a. O. 57—65 für die Identität des Pamphilus mit Pamphilus von Jerusalem und für die Abhängigkeit des Leontius von Pamphilus eingetreten.

11. Eusebius von Thessalonich. — Erzbischof Eusebius von Thessalonich, um 600, widmete einem der Lehre der Aphthartodoketen zuneigenden Mönche Andreas eine Widerlegung des Aphthartodoketismus in 10 Büchern, über welche Photius (Bibl. cod. 162) ein schmeichelhaftes Urteil abgibt.

Den Verfasser nennt Photius einen orthodoxen Bischof Eusebius. Daß es sich um den Bischof von Thessalonich handelt, erhellt aus einem der Briefe, welche Gregor d. Gr. an letzteren gerichtet hat (Epp. 11, 74).

12. Eulogius von Alexandrien. — Eulogius, früher Presbyter und Abt zu Antiochien, hat 580—607 unter schwierigen Verhältnissen als Patriarch an der Spitze der orthodoxen Gemeinde von Alexandrien gestanden und alle Erwartungen seiner Gesinnungsgenossen erfüllt. In den Briefen Gregors des Gr., mit welchem ihn innige Freundschaft verband, wird er „Dei organum“, „veritatis minister, Petri sequax et sanctae ecclesiae praedicator“ genannt[1]. Vor allem war er ein „glühender Verfechter“[2] des Konzils von Chalcedon und der „Epistola dogmatica“ Leos des Gr. an Flavian. Photius hat folgende Schriften von ihm gelesen und zumeist auch umständlich beschrieben: „Gegen Novatian und über die kirchliche Disziplin“ (κατὰ Ναυάτου καὶ περὶ οἰκονομίας), 6 Bücher, die bei Photius mehrere Male zur Sprache kommen (Bibl. cod. 182, 208, 280); „Gegen Timotheus und Severus“, 2 Bücher, eine eingehende Verteidigung jener „Epistola dogmatica“ enthaltend (cod. 225) — Timotheus ist Timotheus Aelurus (vgl. § 1, 3) —; „Gegen Theodosius und Severus“, eine abermalige Verteidigung der „Epistola dogmatica“ (cod. 226) — Theodosius ist Theodosius von Alexandrien (§ 1, 4) —; eine „Strafrede (λόγος στηλιτευτικός) auf die Theodosianer und die Gajaniten“ oder die Severianer und die Julianisten (cod. 227); eine Sammlung von elf Abhandlungen (λόγοι), fast alle dogmatisch-polemischen Inhalts, einer gegen die Agnoëten gerichtet (cod. 230). Mit dieser Liste ist indes der literarische Nachlaß des Patriarchen nicht erschöpft. Durch anderweitige Zitate und handschriftliche Zeugnisse sind noch drei weitere Bücher beglaubigt: „Verteidigungen“ (συνηγορίαι oder συνηγορικά) gegen Angriffe der Monophysiten; „Fragen“ (ἐπαπορήσεις) eines Orthodoxen an die Monophysiten; „Über die heilige Dreifaltigkeit und die göttliche Heilsveranstaltung“. Von allen diesen Schriften liegen nur noch vereinzelte Reste vor (vgl. MGr 86, 2, 2937—2964), von der Schrift „Über

[1] Greg. M., Epp. 10, 35, 39.
[2] Θερμὸς πρόμαχος, Phot., Bibl. cod. 230; MGr 103, 1073.

die heilige Dreifaltigkeit", die auch schon den Monotheletismus weitläufig bekämpfte, immerhin beträchtliche Exzerpte. Das einzige, was unversehrt auf uns gekommen, ist eine schöne Homilie „auf die Palmzweige und das Eselsfüllen" oder auf den Einzug Christi in Jerusalem (MGr 86, 2, 2913—2938), die zwar auch unter den Predigten Cyrills von Alexandrien steht (77, 1049—1072), aber als gesichertes Eigentum des Eulogius gelten darf.

Mehrere der Fragmente bei MGr 86, 2, 2937—2964, insbesondere die Zitate aus den „Defensiones" (συνηγορίαι), sind von neuem rezensiert worden von Diekamp, Doctrina Patrum, Münster i. W. 1907; siehe die Indices 351. Exzerpte aus der Schrift „De sancta trinitate" wurden herausgegeben und übersetzt von O. Bardenhewer in der Theol. Quartalschrift 78 (1896) 353—401; vgl. die Bemerkungen von J. Stiglmayr im Katholik 1897, 2, 93—96. Ein Fragment dieser Schrift, und zwar den Eingang derselben, hatte schon Mai ediert (MGr 86, 2, 2939—2944). — Auch Patriarch Johannes IV von Jerusalem, etwa 575 bis um 595, könnte hier noch angereiht werden, insofern er in einem armenisch überlieferten Schreiben den Katholikos Abas von Albanien dringend zum Kampf gegen die Monophysiten gemahnt hat. Der armenische Text ward durch K. Ter-Mekertschian 1896 herausgegeben und durch A. Vardanian im Oriens Christianus N. S. 2 (1912) 54—77, ins Lateinische übersetzt.

§ 4. Kaiser Justinian.

(1. Allgemeines. 2. Erlasse gegen den Monophysitismus. 3. Erlasse gegen den Origenismus. 4. Erlasse gegen den Nestorianismus oder gegen die drei Kapitel. 5. Anderweitiges. 6. Agapetus, Diakon. 7. Paulus Silentiarius. 8. Gregentius, Bischof. 9. Zum Origenistenstreit. 10. Timotheus, Presbyter.)

1. Allgemeines. — Als Kirchenschriftsteller darf bis zu einem gewissen Grade auch Flavius Anicius Julianus Justinianus in Anspruch genommen werden, der vom 1. August 527 bis 14. November 565 den Thron des Ostreichs innehatte, ein Mann von hohen Idealen, vielseitiger Bildung, erstaunlicher Arbeitskraft, despotischer Willkür. Er hat in der Geschichte seines Reiches und auch in der Geschichte der Kirche ungewöhnlich tiefe Spuren hinterlassen. Das ganze Reich, so war sein Traum, solle sich, hinweg von Heidentum und Judentum, von Schismen und Häresien, einmütig zum Glauben der Kirche bekennen. Die berufenen Zeugen und Hüter des Glaubens der Kirche seien „die Priester des alten Rom, die, in allem der apostolischen Überlieferung folgend, sich niemals untereinander widersprochen, sondern bis heute die rechte und wahre Lehre bewahrt haben" [1]. Aber auch der Kaiser habe über die Reinheit des Glaubens zu wachen. Indem er für den Frieden der Kirche sorge, sorge er in erhöhtem Maße für die Wohlfahrt des Reiches. Von solchen Gedanken getragen, ist Justinian der eigentliche Leiter und Gesetzgeber der Kirche seines Reiches geworden, die vollendete Verkörperung des Cäsaropapismus. Man ge-

[1] Justin., Tract. c. Monoph., bei MGr 86, 1, 1128.

winnt sogar den Eindruck, daß die kirchlichen Lehrstreitigkeiten ihn lebhafter beschäftigt haben als die äußern Angelegenheiten des Reiches, die kriegerischen Verwicklungen nicht ausgenommen. Und so entschieden er den römischen Stuhl als die höchste kirchliche Autorität anerkannt wissen wollte, so leicht war er in Fällen des Widerspruches geneigt, auch den Papst, mochte er Silverius oder Vigilius heißen, seine kaiserliche Gewalt fühlen zu lassen. Ein Glück, daß er seinerseits im allgemeinen wenigstens gleichfalls „die rechte und wahre Lehre bewahrt" hat. Er verfocht in allem Wesentlichen die Lehranschauungen seines Zeitgenossen Leontius, ohne daß es gelungen wäre, eine Beeinflussung durch Leontius wahrscheinlich zu machen.

Das kirchliche Gesetzgebungswerk Justinians, wie es in dem sog. Codex Justinianus und den Novellae Constitutiones oder Nachtragsgesetzen niedergelegt ist, fällt nicht in den Interessenbereich dieses Buches. Dagegen muß hier von den größeren Erlassen in Glaubenssachen oder den sog. theologischen Schriften des Kaisers, wie sie am vollzähligsten bei MGr 86, 1, 945—1152 gesammelt sind, Notiz genommen werden. Stellen sie gleich, des dogmatischen Beiwerks entkleidet, auch nur Regierungsmaßnahmen dar, sie haben doch eine bedeutsame dogmengeschichtliche Rolle gespielt. Ob und inwieweit sie aus der Feder des Kaisers geflossen oder von diesem oder jenem, nicht mehr zu ermittelnden Hoftheologen redigiert sind, wird wohl immer zweifelhaft bleiben.

Die theologischen Schriften bei MGr 86, 1 stehen, insoweit sie anders früher schon bekannt waren, auch in den alten Konziliensammlungen, bei Mansi 8—9. Bei ML finden sich verschiedene lateinische Briefe Justinians unter den Briefen der Päpste Hormisda (63, 367—534), Johannes II (66, 11—32), Agapetus I (66, 35—80) und Vigilius (69, 15—178), ferner die Mehrzahl der theologischen Schriften, griechisch und lateinisch (69, 177—328), und endlich eine Auswahl der kirchengeschichtlich wichtig erscheinenden lateinischen Gesetze und Verordnungen (novellae ad religionem pertinentes, leges selectae: 72, 921—1110). — Fr. Loofs, Leontius von Byzanz, Leipzig 1887, 303—317: „Leontius und Justinian." A. Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I (Inaug.-Diss.), Würzburg 1896. Ders., System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes (Kirchenrechtliche Abhandlungen 22), Stuttgart 1905. G. Pfannmüller, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians, hauptsächlich auf Grund der Novellen, Berlin 1902. G. Glaizolle, Un empereur théologien, Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique (Thèse), Lyon 1905. H. J. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I (Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche 17), Berlin 1913.

2. Erlasse gegen den Monophysitismus. — Die Formel der skythischen Mönche: Einer aus der heiligen Dreifaltigkeit habe im Fleische gelitten (§ 3, 2), ist dem Kaiser Anfangs verdächtig und verwerflich erschienen. Später überzeugte er sich von ihrer dogmatischen Zulässigkeit und polemischen Brauchbarkeit. In einem Glaubensbekenntnisse, welches er am 15. März 533 Papst Johannes II. überreichte

(ML 66, 14—17), hat er sie selbst angewendet und verteidigt[1]. Am 6. August 536 ließ er an Patriarch Menas von Konstantinopel eine „Verordnung (διάταξις) gegen Anthimus, Severus, Petrus und Zoaras“ ergehen (MGr 86, 1, 1095—1104), welche die Anathematisierung der vier genannten Monophysiten durch die konstantinopolitanische Synode vom Mai und Juni 536 guthieß und bestätigte. Längere dogmatische Ausführungen enthält der sog. „Tractatus contra Monophysitas“ (86, 1, 1103—1146), wie er denn auch in der Aufschrift als λόγος δογματικός bezeichnet ist. Er stammt aus der Zeit des Patriarchen Zoïlus von Alexandrien (542—551) und wendet sich an alexandrinische Mönche, welche vom Monophysitismus zur Kirche zurückgekehrt waren oder im Begriffe standen, zurückzukehren. An der Hand der Heiligen Schrift und der Väter, vor allem Cyrills von Alexandrien, wird das ἐν δύο φύσεσιν begründet und gegen Einwendungen in Schutz genommen. Von einem „dogmatischen Schreiben“ des Kaisers an Patriarch Zoïlus, auf welches der Tractatus (col. 1137) zurückverweist, hat sich ein Bruchstück erhalten (86, 1, 1145—1150).

Zu der „Constitutio contra Anthimum, Severum, Petrum, Zoaram“ mag bemerkt sein, daß Anthimus, früher Bischof von Trapezunt, 535, nach dem Tode des Patriarchen Epiphanius von Konstantinopel (520—535), von welchem wir noch fünf Briefe an Papst Hormisda haben (unter den Briefen des Papstes. ML 63, 494 ff), den Patriarchenstuhl bestiegen, aber schon im März 536 freiwillig resigniert hatte. Zwei Fragmente des Anthimus ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουστινιανόν λόγου finden sich in den Konzilsakten bei Mansi 11, 440 f. Der Polemiker Niketas Akominatos, um 1200, teilt in dem noch unedierten 10. Buche seines „Thesaurus orthodoxiae“ monophysitische „Anathematismen“ des Anthimus mit (MGr 139, 1097). Über Severus von Antiochien siehe § 1, 1. Von Bischof Petrus von Apamea und dem Mönche Zoaras ist nichts Schriftliches überliefert. — Der „Tractatus contra Monophysitas“ und ebenso das Fragment „Ex epistola dogmatica ad Zoïlum“ ist erst von Mai ans Licht gezogen worden: Scriptorum vet. nova coll. 7, 1833, pars 1, 292—313, und Spicil. Rom. 4, 1840, 468—470.

3. Erlasse gegen den Origenismus. — Streitigkeiten über die Orthodoxie des Origenes, wie sie namentlich in den Mönchskreisen Palästinas um sich gegriffen hatten, gaben Justinian, wahrscheinlich im Januar 543, zu einem Edikte gegen Origenes Anlaß, welches allen Patriarchen zugestellt ward und uns noch in der Ausfertigung an Menas von Konstantinopel vorliegt (λόγος κατὰ Ὠριγένους: MGr 86, 1, 945—990). Der Kaiser kennzeichnet die mannigfachen Irrtümer des großen Meisters, Subordinatianismus, Präexistenz, Apokatastasis, Mehrheit der Welten usw., stellt denselben eine Widerlegung gegenüber und schließt mit zehn Anathematismen. Ein „Schreiben an die heilige Synode (γράμμα πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον) über Origenes und seine Gesinnungsgenossen“ (86, 1, 989—994) ist allem Anscheine nach im März oder April 553 ergangen, und die Adressaten sind die zur Zeit des

[1] Weiteres bei Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians 71—91.

fünften allgemeinen Konzils 553 in Konstantinopel versammelten Bischöfe. Sie werden aufgefordert, über die unter den origenistischen Mönchen Jerusalems verbreiteten Häresien zu Gericht zu sitzen und fünfzehn dem Schreiben beigegebene Anathematismen gegen Lehren des Origenes sich zu eigen zu machen.

Über den „Liber adversus Origenem“ und die „Litterae ad sanctam synodum“ handeln C.J.v.Hefele, Konziliengeschichte 2 [2], Freiburg i. Br. 1875, 786 bis 797; Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil, Münster i. W. 1899, 37—50 82—97. Diekamp gibt auch eine neue Textesrezension der Litterae.

4. Erlasse gegen den Nestorianismus oder gegen die drei Kapitel. — Ein leider abhanden gekommenes Edikt aus dem Ende des Jahres 543 oder dem Anfange des Jahres 544 enthielt eine längere Darlegung des wahren Glaubens und sprach zum Schlusse das Anathem aus über die Person und die Schriften Theodors von Mopsuestia, über die Schriften Theodorets von Cyrus gegen Cyrillus von Alexandrien und das Ephesinum und über den gleichfalls gegen Cyrillus und das Ephesinum gerichteten Brief des Edesseners Ibas an den Perser Mari; das erste Edikt gegen die drei Kapitel. Während nämlich in der Regel die Anathematismen eines Ediktes κεφάλαια, capitula, genannt wurden, ist es in diesem Falle gleich von Anfang an üblich geworden, die von den Anathematismen betroffenen Personen und Schriften als Kapitel zu bezeichnen. Das Edikt sollte den Dreikapitelstreit heraufbeschwören und wenigstens in die abendländische Kirche eine unheilvolle Verwirrung hineintragen. Zwischen 551 und 553, wahrscheinlich aber noch 551, erschien ein zweites, vollständig erhaltenes Edikt von gleicher Tendenz, ein an die gesamte katholische und apostolische Kirche adressiertes „Glaubensbekenntnis wieder die drei Kapitel“ (ὁμολογία πίστεως κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων: MGr 86, 1, 993—1036). Es wird die orthodoxe Trinitätslehre im Gegensatz zu Sabellius und Arius dargelegt und sodann, viel einläßlicher, die Lehre von der Person Christi gegenüber Nestorianern und Monophysiten. Auch ein Schreiben vom 5. Mai 553 an das an diesem Tage eröffnete fünfte allgemeine Konzil (τύπος πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον: 86, 1, 1035—1042) lenkt die Aufmerksamkeit der Väter auf Theodor, Theodoret und Ibas. Eine ebenso derbe wie ausführliche Antwort des Kaisers auf eine verloren gegangene Denkschrift gegen die Verurteilung der drei Kapitel (πρός τινας γράψαντας καὶ ἐκδικήσαντας Θεόδωρον κτλ.: 86, 1, 1041—1096) ist wohl schon vor 550, nach andern erst nach dem Konzil von 553 verfaßt.

Über die Erlasse gegen die drei Kapitel siehe v. Hefele a. a. O. 798 ff. 836 ff. 863 ff. 912 f.; Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians 125—140.

5. Anderweitiges. — Kurz vor seinem Tode ist Justinian laut Evagrius (Hist. eccl. 4, 39—41) in einem nicht mehr erhaltenen Edikte

für die Lehre der Aphthartodoketen eingetreten. Zweifel an dieser Nachricht dürften ausgeschlossen sein. Aber freilich ist der Einfall des Greises eine Verleugnung der Ziele seiner Mannesjahre, wenn auch der Greis selbst jedenfalls den Weg des Mannes gehen und dem Glauben der Kirche zum Siege verhelfen wollte. Die Goldbulle an den Abt des Sinai-Klosters, welche bei MGr die Reihe der sog. theologischen Schriften abschließt (86, 1, 1149—1152), entbehrt jedes dogmengeschichtlichen Interesses. Nach alten und durchaus glaubwürdigen Zeugen ist Justinian der Verfasser eines bei MGr fehlenden Hymnus ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ.

Fr. Loofs, Die „Ketzerei“ Justinians: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 232 bis 248. (Loofs will das Edikt zu Gunsten des Aphthartodoketismus in orthodoxem Sinne deuten können.) Die Goldbulle edierte erst C. Tischendorf, Anecdota sacra et profana, Lipsiae 1855 u. 1861, 56 f. Der Hymnus findet sich bei W. Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 52; vgl. XXXII.

6. Agapetus, Diakon. — Agapetus, Diakon an der Hagia Sophia zu Konstantinopel und nach einer freilich unverbürgten Überlieferung Lehrer Justinians, widmete dem Kaiser, jedenfalls um die Zeit seines Regierungsantrittes, ein Mahnbüchlein (ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν σχεδιασθεῖσα, capitula admonitoria: MGr 86, 1, 1163—1186) über die Pflichten eines christlichen Regenten. Es besteht aus 72 kurzen Sprüchen, meist recht allgemeinen moralisch-religiösen Inhalts, in gesuchter und geschraubter Form. In der Folge ist dieser Fürstenspiegel als Schulbuch verwendet, später, seit 1509, sehr häufig gedruckt, auch in die verschiedensten Sprachen übersetzt worden. Vgl. K. Prächter, Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel: Byzant. Zeitschr. 2 (1893) 444—460. Die zwei in den Roman Barlaam und Joasaph (§ 11, 8) eingeschalteten Königsspiegel, führt Prächter aus, sind nicht abhängig von dem Schriftchen Agapets. J. Dashian, Kurze bibliographische Studien, Untersuchungen und Texte (armenisch), Teil 2, Wien 1901, 153—255. Dashian veröffentlicht eine altarmenische Übersetzung des Schriftchens Agapets und schließt eine ausführliche Besprechung desselben an. A. Bellomo, Agapeto diacono e la sua Scheda regia, Bari 1906. Bellomo will seltsamerweise den Verfasser des Schriftchens mit dem Mönche Agapetus identifizieren, welcher einige Jahre hindurch als Hegumenos an der Spitze der neuen Laura bei Jerusalem stand, aber schon 519 oder 520 starb. Gegen diese Identifizierung siehe S. Vailhé, Le diacre Agapet: Echos d'Orient 10 (1907) 173—175.

7. Paulus Silentiarius. — Die von Justinian errichtete und der ἁγία σοφία, d. i. Christus, geweihte Kirche zu Konstantinopel erlitt 557 durch ein Erdbeben schwere Beschädigungen und die Erneuerungsbauten beanspruchten fünf Jahre. Am 24. Dezember 562 konnte der Kaiser mit dem Patriarchen Eutychius unter großem Gepränge seinen Einzug in die glanzvoll hergestellte Kirche halten. Paulus Silentiarius (ruhegebietender Hofbeamter) verfaßte eine sog. Ekphrase des Gotteshauses im allgemeinen und eine Ekphrase des Ambon oder der Sängerkanzel im besondern (MGr 86, 2, 2119—2158 und 2251—2264), zwei kunsthistorisch wertvolle Schilderungen in fließenden Hexametern, die erste nach Friedländer am 6. Januar 563, die zweite nicht viel später vorgetragen. Beide wurden von neuem herausgegeben und kommentiert durch P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, Leipzig 1912. Die Beschreibung des Gotteshauses ward ins Deutsche übersetzt von J. J. Kreutzer, Paulus des

Silentiariers Beschreibung der Hagia Sophia, Leipzig 1875; ins Italienische von A. Veniero, Paolo Silenziario, Catania 1916. Auch ein keinerlei theologisches Interesse bietendes Gedicht des Paulus auf die pythischen Heilquellen Bithyniens hat MGr 86, 2, 2263—2268 Aufnahme gefunden. Außerdem liegen von Paulus noch 78 Epigramme, zumeist erotischen Inhalts, vor. Vgl. W. v. Christ, Gesch. der griechischen Lit.[6], bearbeitet von Stählin und Schmid, Teil 2, München 1924, 977 f. 980.

8. Gregentius, Bischof. — Justinian hat sich auch ein Verdienst erworben um die Befestigung des Christentums bei den Homeriten (Himjaren) im südwestlichen Arabien, dem späteren Jemen. Um 525 besiegte der christliche König der Abessinier den jüdischen König der Homeriten und seitdem standen die Homeriten ungefähr ein halbes Jahrhundert lang unter der Herrschaft der Abessinier. Letztere sind für die Christianisierung des Landes tätig gewesen und Justinian ist ihnen wenigstens durch Entsendung eines ägyptischen Klerikers zu Hilfe gekommen. Vgl. etwa Thač, Art. Homeritae, in der Neubearbeitung der Paulyschen Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 8, 2 (1913) 2182 ff. Die Bekehrung der jüdischen Homeriten zum Christentum bildet den Gegenstand zweier unter dem Namen eines Bischofs Gregentius gehenden Schriften: „Gesetze der Homeriten“ und „Disputation mit einem Juden Namens Herban“ (νόμοι τῶν Ὁμηριτῶν und διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἑρβᾶν τούνομα: MGr 86, 1, 567—620 und 621—784). Sowenig die Titel einen Zusammenhang erraten lassen, so unverkennbar sind die Schriften aufeinander angewiesen und schließen sich zu einem Ganzen zusammen; der Eingang der zweiten Schrift knüpft unmittelbar an den Schluß der ersten an, der Eingang der ersten wird leider vermißt. Gregentius soll Bischof oder Erzbischof von Japhar (Safar), der Hauptstadt des Homeritenreiches, gewesen sein, und zwar in den Tagen des Äthiopenkönigs Elesbaa und des Homeritenkönigs Abraham, welch letztere als christliche Freunde eingeführt werden. Gregentius ist es, der Gesetze für die Homeriten aufstellt und der auch die Verhandlungen mit dem Juden Herban führt. Einer eindringenderen Untersuchung sind die Schriften bisher noch nicht gewürdigt worden. Eine flüchtige Durchsicht hinterläßt den Eindruck, daß sie als unecht bzw. unglaubwürdig zu bezeichnen und in eine viel spätere Zeit zu verweisen sind.

9. Zum Origenistenstreit. — Bischof Domitianus von Ancyra in Galatien ist in einer um 545 Papst Vigilius überreichten Denkschrift für Origenes eingetreten. Das einzige Überbleibsel dieser Schrift ist ein Zitat bei Fakundus von Hermiane, Pro defensione trium capitulorum 4, 4 (ML 67, 627). — Erhalten blieb eine Erklärung (λίβελλος) des vom Origenismus zur Orthodoxie zurückgetretenen Bischofs Theodorus von Skythopolis in Galiläa aus dem Jahre 552 oder 553 (MGr 86, 1, 231—236). Theodorus wendet sich an Kaiser Justinian und die vier Patriarchen des Morgenlandes, dankt dafür, daß man ihn, jedenfalls durch Mahnungen oder Drohungen, auf den Weg der Wahrheit gewiesen, und sagt sich in zwölf Anathematismen ganz und gar von Origenes los. Vgl. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert 125 bis 129. — Unter dem Namen des hl. Barsanuphius ist eine kleine „Unterweisung über die Meinungen des Origenes, Evagrius und Didymus“ gedruckt (διδασκαλία περὶ τῶν Ὠριγένους, Εὐαγρίου καὶ Διδύμου φρονημάτων: MGr 86, 1, 891—902), welche fünf Fragen und ebensoviele Antworten der Äbte Barsanuphius und Johannes umschließt und die Lehren von der Präexistenz und der Apokatastasis bekämpft. Erst Vailhé hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Unterweisung nur ein Ausschnitt aus der großen Sammlung geistlicher Briefe der Väter Johannes und Barsanuphius, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, ist. S. Vailhé in den Echos d'Orient 7 (1904) 268 ff. Vgl. unten § 13, 1.

10. Timotheus, Presbyter. — Einen immerhin lehrreichen Überblick über die Schismen und Häresien des 6. Jahrhunderts und insbesondere die zahlreichen monophysitischen Sekten gewährt eine Schrift aus der Wende des 6. zum 7. Jahrhundert über die Rekonziliation der Häretiker (περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ: MGr 86, 1, 11—68). Der Titel zeigt, daß der Verfasser, Timotheus, Presbyter an der Hagia Sophia und Skeuophylax (Schatzbewahrer), einen praktischen Gesichtspunkt verfolgt. Er glaubt drei Gruppen von Häretikern bzw. Konvertiten unterscheiden zu können: die ersten, Taskodrugiten, Marcioniten usf., müssen getauft, die zweiten, Quartodecimaner, Novatianer usf., müssen gesalbt oder gefirmt, die dritten, Meletianer, Nestorianer usf., müssen zur Abschwörung des Schismas oder der Häresie angehalten werden.

§ 5. Der Monotheletismus oder Monenergetismus.

Über einen oder zwei Willen (θελήματα), eine oder zwei Tätigkeiten (ἐνέργειαι) in Christus ist, wenn nicht schon früher, jedenfalls bereits zu Anfang des 7. Jahrhunderts gestritten worden. Eulogius von Alexandrien, der 607 starb, hat, wie vorhin bemerkt (§ 3, 12), den Monotheletismus weitläufig bekämpft. Wenn das sechste allgemeine Konzil sagte, Patriarch Sergius von Konstantinopel habe angefangen von einem Willen zu schreiben[1], so wollte es nur auf den Ausgangspunkt derjenigen monotheletischen Bewegung hinweisen, der das Konzil entgegentrat. Sergius war es, der, um den Monophysiten den Rücktritt zur Kirche zu erleichtern, seit etwa 620 die Formel empfahl, in Christus seien zwar zwei Naturen, aber nur ein Wille und eine Tätigkeitsweise (ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια). Von Sergius beraten, publizierte dann Kaiser Heraklius 638 die sog. Ekthesis (Darlegung des Glaubens), welche den Gebrauch der Ausdrücke μία ἐνέργεια und δύο ἐνέργειαι verbot und ἓν θέλημα in Christus behauptete. Zehn Jahre später, 648, erließ Kaiser Konstans II., um wieder Frieden herbeizuführen, den sog. Typus, welcher auf das Gewand eines Glaubensbekenntnisses verzichtete, um nach Art einer kaiserlichen Verordnung zu bestimmen, daß wegen monotheletischer oder dyotheletischer Äußerungen gegen niemanden mehr Tadel oder Anklage erhoben werden dürfe[2]. Die Kirche hat den Unionsversuch abgewiesen. Die lateranensische Synode des Jahres 649 erklärte „duas naturales voluntates“ und „duas naturales operationes“. Und das sechste allgemeine Konzil vom Jahre 680/681 wiederholte: „Wir bekennen zwei natürliche Willen und zwei natürliche Tätigkeitsweisen, ohne Trennung, ohne Verwandlung, ohne Teilung und ohne Vermischung.“ [3]

Die wissenschaftliche Vertretung der kirchlichen Lehre übernahmen hauptsächlich Maximus Konfessor und Sophronius von Jerusalem.

---

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 11, 556.

[2] Die Ekthesis bei Mansi 10, 991—998; der Typus 10, 1029—1032.

[3] Die Entscheidung des Lateranense bei Mansi 10, 1150; die Entscheidung des Konstantinopolitanum 11, 637.

Die monotheletische Literatur ist ähnlich wie die monophysitische im großen und ganzen zu Grunde gegangen. Überreste sind vornehmlich in den Akten des Lateranense von 649 (Mansi 10, 863—1188) und des Konstantinopolitanum von 680/681 (Mansi 11, 189—922) erhalten.

1. Sergius von Konstantinopel. — Von der Hand des erwähnten Patriarchen Sergius von Konstantinopel (610—638) liegen in den Konzilsakten noch drei Briefe vor, einer an den Metropoliten Cyrus von Phasis in Lazien, um 626 geschrieben (Mansi 11, 525—528), ein zweiter an eben diesen Cyrus, der inzwischen, 631, durch Kaiser Heraklius zum Patriarchen von Alexandrien erhoben worden war, um 632 geschrieben (10, 971—976), ein dritter an Papst Honorius, um 634 geschrieben (11, 529—537). In dem ersten und dem dritten dieser Briefe beruft sich Sergius auf ein Schreiben, welches einst von Patriarch Menas von Konstantinopel, gest. 552, an Papst Vigilius gerichtet worden und welches gleichfalls schon ἓν τὸ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζῳοποιὸν ἐνέργειαν gelehrt habe. Dieses verloren gegangene Schreiben wurde von den päpstlichen Legaten auf dem sechsten allgemeinen Konzil als unterschoben zurückgewiesen und war sehr wahrscheinlich gefälscht; vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte[2] 2, 855 ff.; 3, 130. — Ein berühmter Hymnus unter des Sergius Namen soll später noch zur Sprache kommen (§ 33).

2. Pyrrhus I., Paulus II. und Petrus von Konstantinopel. — Nach dem Tode des Sergius bestieg Pyrrhus I. den Patriarchenstuhl der Hauptstadt (638—641), nach seiner Absetzung Paulus II. (641—654), nach dessen Tode noch einmal Pyrrhus I. (655) und nach dessen Tode Petrus (655—666). Alle drei haben die Fahne des Sergius hochgehalten und sind mit Sergius durch das Konzil von 680/681 anathematisiert worden. Was Pyrrhus angeht, so dienten dem Konzil als Zeugen monotheletischer Lehre „sechs Bücher, welche Schriften des Pyrrhus enthielten, das meiste von seiner eigenen Hand geschrieben, über Willen und Tätigkeit und einiges andere“ (Mansi 11, 560). Verlesen ward eine Stelle aus einem „dogmatischen Tomus“ (11, 572; vgl. 276). Von einem umfangreichen Bande (τόμος πολύστιχος), welchen Pyrrhus an Maximus Konfessor richtete, erfahren wir durch eine gelegentliche Bemerkung des letzteren (Opusc. theol. et polem., MGr 91, 129). Die Akten der Disputation, die Pyrrhus nach seiner Absetzung wahrscheinlich im Juli 645 mit Maximus Konfessor hatte, sind glücklicherweise auf uns gekommen (MGr 91, 287—354); vgl. § 6, 1. — An Schriften des Patriarchen Paulus II. hatte man auf dem Konzil von 680/681 eine Sammlung von Briefen und drei τόμοι προσφωνητικοί an Kaiser Konstans II. „über einen Willen und eine Tätigkeit“ (Mansi 11, 560). Aus einem Briefe an Bischof Theodorus von Pharan wurde eine Stelle verlesen (11, 449). Ein Brief an Papst Theodorus war schon auf dem Lateranense vollständig zur Verlesung gekommen (10, 1019—1026; vgl. 11, 276 572). — Von Patriarch Petrus besaß man gleichfalls eine Sammlung von Briefen, darunter einen dogmatischen Brief an Papst Vitalian (11, 560; vgl. 572 f.).

3. Cyrus von Alexandrien. — Cyrus, früher Metropolit von Phasis in Lazien, ward 631 durch Kaiser Heraklius zum Patriarchen von Alexandrien bestellt, mit der Weisung, die Monophysiten Ägyptens durch den Monotheletismus für die Reichskirche zu gewinnen. Dieser Weisung ist er bis an sein Ende im Jahre 643 eingedenk geblieben. Die Konzilsakten bieten drei Briefe des Cyrus an Sergius von Konstantinopel (Mansi 10, 1003—1006; 11, 559—564) und die neun κεφάλαια, Anathematismen oder Glaubenssätze, auf Grund deren Cyrus am 3. Juni 633 zu Alexandrien eine Union mit den Theodosianern ab-

schloß (11, 563—568; vgl. 10, 969—972). Vgl. über diese κεφάλαια v. Hefele a. a. O. 3, 137—140.

4. Theodorus von Pharan. — Bischof Theodorus von Pharan in Arabien, etwa 630—650, hat sich ebenso wie Cyrus von Alexandrien schon durch Sergius von Konstantinopel von der neuen Lehre überzeugen lassen und sich dann selbst um deren weitere Verbreitung bemüht. Er schrieb βιβλία διάφορα, darunter einen Brief an Bischof Sergius von Arsinoë in Ägypten, und „Erklärungen verschiedener Väterstellen" (Mansi 11, 560). Aus dem Briefe an Bischof Sergius werden zweimal Auszüge gegeben (10, 957—962; 11, 567—572); auch aus einem dogmatischen Schreiben an Patriarch Paulus II. von Konstantinopel wird eine Stelle mitgeteilt (11, 448). Maximus Konfessor gedenkt einer Schrift des Bischofs Theodorus περὶ οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεώς τε δὴ καὶ προσώπου (Opusc. theol. et polem., MGr 91, 136).

5. Theodorus, Diakon. — Ein Diakon Theodorus zu Konstantinopel in den Tagen des Patriarchen Paulus II. (641—654) hat den Gegnern des Monotheletismus zwei Fragen oder Schwierigkeiten, ἀπορίαι, vorgelegt, die in Verbindung mit den Antworten oder Lösungen des hl. Maximus überliefert worden sind (MGr 91, 215—218).

6. Makarius von Antiochien. — Einen besondern Eifer in der Verfechtung des ἓν θέλημα bekundete Patriarch Makarius von Antiochien, etwa 650—685. Er hat persönlich an dem Konzil von 680/681 teilgenommen und nicht bloß ein schriftliches Glaubensbekenntnis abgegeben (Mansi 11, 349—360), sondern auch zwei oder gar drei κωδίκια mit Aussprüchen von Kirchenvätern, welche für den Monotheletismus zeugen sollten. Eine Untersuchung dieser Zitate an der Hand der betreffenden Väterschriften, wie sie in der achten und neunten Sitzung des Konzils angestellt wurde, ergab, daß dieselben teils verstümmelt und entstellt, teils nicht beweisend waren (11, 359—388). In der elften und zwölften Sitzung kamen Exzerpte aus früheren Schriften des Makarius zur Verlesung, aus einem προσφωνητικὸς λόγος an Kaiser Konstantinus Pogonatus, aus einer Schrift an den afrikanischen Presbyter und Mönch Lukas, aus einer dritten nicht näher bezeichneten und einer vierten dem Kaiser überreichten Schrift (11, 511—526).

§ 6. Maximus Konfessor.

(1. Lebensweg. 2. Literarische Tätigkeit. 3. Exegetisches. 4. Dogmatisch-Polemisches. 5. Moralisch-Aszetisches. 6. Verschiedenes. 7. Zur Lehre. 8. Anastasius, Mönch. 9. Anastasius, Apokrisiar. 10. Eubulus von Lystra.)

1. Lebensweg. — Der glorreichste Bannerträger des Glaubens der Kirche gegenüber dem Monotheletismus ist Maximus mit dem Beinamen des Bekenners (ὁ ὁμολογητής). Er hat sein ganzes Können, glänzende Geistesgaben und unverwüstliche Ausdauer und schließlich auch sein Leben dem Dyotheletismus geweiht. Die alte Vita S. Maximi (MGr 90, 57—110), von der Hand eines ungenannten Verehrers, weist manche Lücken auf, und über der Jugendzeit und den Mannesjahren des Heiligen ruht daher vielfach Dunkel. Um 580 aus einer vornehmen Familie Konstantinopels geboren, hat er zuerst die politische Laufbahn eingeschlagen. Unter Kaiser Heraklius, der vielleicht mit ihm verwandt war, bekleidete er die hohe Stelle eines ersten kaiserlichen

Sekretärs (ὑπογραφεὺς πρῶτος τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων, sagt die Vita 4). Gegen 630 jedoch vertauschte er die weltliche Ehre mit dem Mönchtum und zog sich in das Kloster zu Chrysopolis auf der andern Seite des Bosporus (jetzt Skutari) zurück, wo er schon bald zum Abt bestellt ward. Aus unbekannten Gründen weilte er um 645 in Nordafrika, und wahrscheinlich im Juli 645, und vielleicht zu Karthago, fand, in Gegenwart des kaiserlichen Statthalters Gregorius und vieler Bischöfe, zwischen Maximus und dem monotheletisch gesinnten Expatriarchen Pyrrhus von Konstantinopel eine Disputation statt, deren ausführliches Protokoll (MGr 91, 287—354) zu den wertvollsten Urkunden aus der Geschichte der monotheletischen Streitigkeiten gehört. Maximus blieb Sieger. Pyrrhus konnte nicht umhin, seinen Irrtum einzugestehen[1]. Auf Anregung des Siegers hielten die Bischöfe von Nordafrika und den benachbarten Inseln 646 mehrere Synoden ab, welche den Monotheletismus in bündigster Form verwarfen. Von Afrika begab sich Maximus nach Rom, wo er in Wort und Schrift für den Glauben der Kirche zu kämpfen fortfuhr. Er war es auch, der Papst Martin I. zur Veranstaltung der Lateransynode des Jahres 649 bestimmte, auf welcher der Monotheletismus samt seinen Anhängern und samt der Ekthesis, mit welcher Kaiser Heraklius 638, und dem Typus, mit welchem Kaiser Konstans II. 648 für die Irrlehre eingetreten war, anathematisiert wurde. Konstans fühlte sich tief gekränkt, und wie über den Papst, so ergoß sich auch über seinen Berater die volle Schale des kaiserlichen Zornes. Mit einem Schüler, Anastasius dem Mönche, ward Maximus im Sommer 653 zu Rom verhaftet und nach Konstantinopel verbracht. Der hier 655 geführte Prozeß, dessen Akten noch vorliegen (90, 109—130), endete damit, daß Maximus nach Bizya in Thrakien, sein Schüler nach Perberis, am äußersten Saume des Reiches, verbannt wurde. Nach neuen Verhandlungen zu Bizya im Sommer 656 (die Akten 90, 135—170) ward auch Maximus nach Perberis überführt. Im Frühjahr 662 wurden Maximus, sein Schüler und noch ein zweiter Schüler, Anastasius der Apokrisiar, welch letzterer schon 646 ins Exil geschickt worden war, wieder nach Konstantinopel geschleppt und vor eine Synode gestellt. Ihr Mut wankte nicht, und der Präfekt erhielt die Weisung, sie zu geißeln und ihnen die blasphemische Zunge an der Wurzel auszuschneiden und die rechte Hand abzuhauen. So verstümmelt wurden sie durch alle zwölf Stadtteile Konstantinopels geführt und sodann nach Lazika an der Ostküste des Schwarzen Meeres in lebenslängliches Exil verstoßen. Maximus, ein hochbetagter Greis, erlag seinen Leiden am

[1] Die Vermutung, Pyrrhus (§ 5, 2) habe freiwillig die Waffen gestreckt und den Monotheletismus verleugnet, um den verlorenen Patriarchenstuhl wieder zu erlangen, dürfte sich nicht rechtfertigen lassen.

13. August 662; Anastasius der Mönch starb schon am 24. Juli 662: Anastasius der Apokrisiar fristete sein Leben bis zum 11. Oktober 666.

Eine Monographie hat Maximus noch immer nicht gefunden. Einen gründlichen Artikel widmete ihm Wagenmann (Seeberg) in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 12. Leipzig 1903, 457—470. Vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte[2] 3. Freiburg i. Br. 1877, 189—247. J. Stiglmayr, Der hl. Maximus „mit seinen beiden Schülern": Der Katholik 1908 2. 39—45. E. Montmasson, Chronologie de la vie de S. Maxime le Confesseur (580—662): Echos d'Orient 13 (1910) 149 bis 154. W. M. Peitz, Martin I und Maximus Konfessor: Hist. Jahrbuch 38 (1917) 213—236 429—458.

2. Literarische Tätigkeit. — Maximus hat eine große Menge von Schriften verfaßt und fast alle Felder theologischen Wissens bearbeitet: Dogmatik, Aszetik und Mystik, Exegese und Liturgik. Er ist noch einmal, wie manche der großen Väter des 4. und 5. Jahrhunderts, ein Universaltheologe geworden. Diese Väter sind auch seine Lehrmeister gewesen, sie waren die Wurzeln seiner Kraft. Anerkanntermaßen zählt er zu den scharfsinnigsten Dogmatikern und tiefsinnigsten Mystikern, die die griechische Kirche hervorgebracht. Zu einer systematischen und methodischen Darlegung seiner Anschauungen ist er leider nicht gekommen. Bald kleidet er sie in die Form aphoristischer Sentenzen, bald entwickelt er sie in Scholien zu fremden Texten. Darin wird es begründet sein, daß Maximus keinen so bedeutsamen Einfluß auf die Theologie der Folgezeit erlangte wie der Systematiker Johannes von Damaskus, der übrigens seinerseits gern aus Maximus schöpfte. Auf einem Umwege aber hat letzterer vielleicht noch mächtiger als der Damaszener auf die kommenden Jahrhunderte eingewirkt, insofern es in erster Linie seine Scholienwerke waren, welche dem Pseudo-Areopagiten zu allgemeiner Anerkennung und Hochschätzung verhalfen und damit dem Mittelalter neue Aufgaben stellten und neue Wege wiesen. Im Abendlande zeigt sich bereits Skotus Erigena, der Übersetzer der Areopagitika um die Mitte des 9. Jahrhunderts, in weitem Maße abhängig von Maximus. Er erfuhr auch schon, daß der Bekenner, ähnlich wie der vermeintliche Areopagite, kein leichter Autor ist. Nicht selten leidet seine Sprache an großer Schwulst und Überladenheit. Anläßlich der alsbald zu nennenden „Quaestiones S. Maximi ad Thalassium" bemerkte Photius (Bibl. cod. 192): „Er liebt langgedehnte Satzgefüge, hat Freude an Hyperbata (Abweichungen von der natürlichen Wortstellung) und gefällt sich in Redeschmuck, während er die nächstliegende Ausdrucksweise beiseite schiebt. Infolgedessen krankt seine Darstellung an Undeutlichkeit und Schwerverständlichkeit. Sie ist, was Fortschreiten und Ruhepunkte angeht, in eine rauhe Schwulst getaucht, ohne sich um Anmut und Wohlklang zu kümmern."

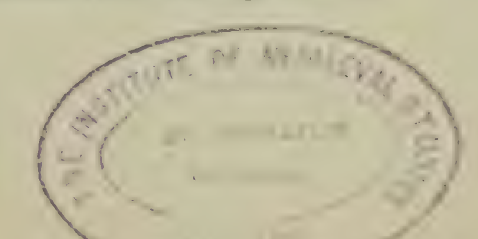
Eine Gesamtausgabe der Schriften des hl. Maximus unternahm Fr. Combefis O. Pr., Paris 1675, 2 Bde, 2°; der in Aussicht genommene 3. Band, welcher namentlich auch die Scholien zu den Areopagitika hätte bringen sollen, ist nicht

mehr erschienen. Combefis' Ausgabe ist abgedruckt und um diese oder jene spätere Einzeledition vermehrt worden bei MGr 90—91, Paris 1860. Nähere Angaben sollen folgen. — Über „scripta S. Maximi inedita vel deperdita“ siehe Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9, 675 f. (= MGr 90, 49). — Über den Einfluß des Bekenners auf die Folgezeit vgl. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte 1, Wien 1873, 15—49: „Maximus Konfessor.“ J. Dräseke, Maximus Konfessor und Johannes Skotus Erigena: Theol. Studien u. Kritiken 84 (1911) 20—60 204—229.

3. Exegetisches. — An die Spitze seiner Gesamtausgabe stellte Combefis das umfangreiche Werk „De variis scripturae sacrae quaestionibus ac dubiis ad Thalassium“ (MGr 90, 243—786), welches, eingeleitet durch einen Aufsatz über das Böse, 65 Fragen und Antworten über schwierigere Stellen der Heiligen Schrift enthält. Die Exegese ist, wie zu erwarten, vorherrschend allegorisch oder anagogisch. Gar häufig dient jedoch das Schriftwort fast nur als Ausgangs- oder Anknüpfungspunkt für dogmatische oder mystische Erörterungen. Kurze griechische Scholien, welche den Text bei Combefis begleiten, werden nicht, wie der Herausgeber glaubte, dem Verfasser, sondern einem spätern Leser zuzueignen sein. Verwandten Charakters sind „Quaestiones, interrogationes et responsiones“ (90, 785—856), 79 kürzere Fragen und Antworten über Schriftstellen und sonstige Gegenstände, „Ad Theopemptum scholasticum“ (90, 1393—1400), über drei neutestamentliche Stellen, „Expositio in psalmum 59“ (90, 855—872), „Orationis dominicae brevis expositio“ (90, 871—910), die letztere wiederum mit einigen Scholien ausgestattet.

Exegetischer Art sind auch die Scholienwerke zu dem Pseudo-Areopagiten und zu Gregor von Nazianz. Von ersterem erklärte Maximus sowohl die vier größeren Abhandlungen („De divinis nominibus“, „De mystica theologia“, „De coelesti hierarchia“, „De ecclesiastica hierarchia“) wie die zehn Briefe, von letzterem mehrere Reden: „Scholia in opera S. Dionysii Areopagitae“ (MGr 4, 15—432 527—576, bei den Areopagitika), „De variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii Theologi“ (91, 1031—1060), „Ambigua in S. Gregorium Theologum“ (91, 1061—1418). Den Areopagitika, die seiner spekulativen und mystischen Geistesanlage entgegenkamen, widmete Maximus eine uneingeschränkte Verehrung und Bewunderung. Er hält den Verfasser unbedenklich für den Areopagiten der Apostelgeschichte und feiert ihn als den gottgesandten Dolmetsch höherer Geheimnisse. Den Berufungen der Monophysiten und Monotheleten gegenüber nimmt er ihn immer wieder für die traditionelle Kirchenlehre in Anspruch.

Die Scholien zu den Areopagitika bei MGr 4 sind der Ausgabe der Areopagitika von B. Corderius, Venedig 1755/56, entnommen. Übrigens sind ihnen auch fremde Bestandteile beigemischt, insbesondere Fragmente des Kommentares des Johannes von Skythopolis zu den Areopagitika. Siehe J. Stiglmayr, Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften, Feldkirch 1895, 52; vgl. 26. Die



zwei andern Schriften zu dem Areopagiten und dem Theologen sind vollständig erst von Fr. Oehler (Anecdota Graeca 1. Halis 1857) herausgegeben worden und nach dieser Ausgabe bei MGr 91 abgedruckt. Über die lateinische Übersetzung der „Ambigua in S. Gregorium Theologum" durch Skotus Erigena siehe Dräseke a. a. O.

4. Dogmatisch-Polemisches. — Eine Reihe dogmatisch-polemischer Abhandlungen ist in der Ausgabe Combefis' unter der Aufschrift „Opuscula theologica et polemica" zusammengefaßt (MGr 91, 9—286). Die Mehrzahl richtet sich gegen den Monophysitismus und Monotheletismus. Ausgesprochen antimonophysitisch sind z. B. „De duabus Christi naturis" (145—150), „De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione, Theodoro presbytero in Mazario" (245—258), „Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona" (259—268). Unmittelbar gegen den Monotheletismus kehren sich „Ad Marinum presbyterum" (9—38), „Ad eundem Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus", cap. 50 (39—46), „Ex eodem tractatu", cap. 51 (45—56), „De duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus" (183—212), „Theodori Byzantini, monothelitae, quaestiones cum Maximi solutionibus" (215—228) u. a. Eine „Epistola ad Marinum Cypri presbyterum" (133—138) betrifft die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes. Mehrfach bezeugen schon die Titel, daß manche dieser „Opuscula" nur Exzerpte oder Fragmente größerer Schriften sind. Einzelne Stücke sind auch wieder mit Scholien versehen. Andere dogmatisch-polemische Abhandlungen haben in der noch zu erwähnenden Briefsammlung des Bekenners eine Stelle gefunden. Ein vereinzelt stehender Aufsatz „De anima" (91, 353—362) ist anthropologischen Fragen gewidmet.

Die in einigen Handschriften Maximus beigelegten, unter den Werken des hl. Athanasius gedruckten „Dialogi 5 de sancta trinitate" (MGr 28, 1115—1286) stammen jedenfalls aus dem 4. oder 5. Jahrhundert. Siehe Band 3 [2] dieses Werkes S. 60 667.

5. Moralisch-Aszetisches. — Auf moralisch-aszetischem Gebiete bewegt sich der mit Recht viel gerühmte „Liber asceticus" (MGr 90, 911—956), ein Dialog zwischen einem Abte und einem jüngern Mönche über die vornehmsten Aufgaben und Pflichten eines Nachfolgers Christi. Als Anhang sind diesem Dialoge „Capita de caritate" beigegeben (90, 959—1080), eine Sammlung von 400 Sentenzen, laut dem Vorwort aus den Schriften der Väter κεφαλαιωδέστερον ausgehoben und nach der Vierzahl der Evangelien in vier Centurien gegliedert. Eine sehr ähnliche Spruchsammlung von 243 Nummern pflegt „Capita alia" überschrieben zu werden (90, 1401—1462). Zwei andere Sammlungen lassen neben dem moralisch-aszetischen auch das dogmatische und mystische Element zur Geltung kommen: „Capita theologica et oeconomica" 200 (90, 1083—1176) und „Diversa capita theologica et oeconomica" 500 (90, 1177—1392). Die größte derartige Sammlung endlich

sind die „Capita theologica“, auch „Sermones per electa“ oder „Loci communes“ genannt (91, 721—1018), Exzerpte aus der Heiligen Schrift, aus Kirchenvätern und aus Profanschriftstellern umfassend, eine der sog. sakroprofanen Blumenlesen, wie sie von byzantinischen Theologen in großer Anzahl veranstaltet und besonders in Klöstern fleißig benutzt worden sind. Die Herkunft dieser letztgenannten Sammlung, mit Vorzug Maximus-Florilegium geheißen, ist freilich sehr bestritten. Wachsmuth (1882) wollte sie einem Maximus des 10. oder 11. Jahrhunderts zuweisen. Nach Holl (1896) würde sie vielmehr auf Maximus Konfessor zurückgehen, aber später überarbeitet und erweitert worden sein, indem sie ursprünglich nur biblisches und patristisches Material enthalten habe. Vertrauenswürdiger erscheint die These Ehrhards (1901), daß das Werk von Haus aus ein sakroprofanes Florilegium gewesen ist, aber mit Maximus Konfessor nichts zu tun hat, sondern erst gegen Ende des 9. Jahrhunderts unter Benützung der „Sacra Parallela“ des hl. Johannes von Damaskus (§ 11, 6) ausgearbeitet wurde.

Den versifizierten Prolog eines Kommentares zu den „Capita de caritate“ von dem Metropoliten Nikolaus von Kerkyra im 12. Jahrhundert veröffentlichte Sp. P. Lampros, Κερκυραϊκὰ Ἀνέκδοτα, Athen 1882, 27 f. — W. Soppa, Die Diversa capita unter den Schriften des hl. Maximus Konfessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung (Inaug.-Diss.), Dresden 1922. — Über die „Capita theologica“ (Sermones per electa, Loci communes) handelten C. Wachsmuth, Studien zu den griechischen Florilegien, Berlin 1882, 90 ff. R. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 16, 1), Leipzig 1896, 342 ff; vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, ebd. 20, 2), 1899, XVIII ff. A. Ehrhard, Zu den Sacra Parallela des Johannes Damascenus und dem Florilegium des Maximos: Byzant. Zeitschrift 10 (1901) 394—415. Ein wichtiger Beitrag zur Quellenkritik des Maximus-Florilegiums, insoweit es anders Profanschriftsteller reden läßt, bei A. Elter, Gnomica homoeomata 1, Bonnae 1900 (Univ.-Progr.). Vgl. auch M. Th. Disdier, Une oeuvre douteuse de St. Maxime le Confesseur: Échos d'Orient 30 (1931) 160—178.

6. Verschiedenes. — Eine „Mystagogia“ (MGr 91, 657—718) bringt Betrachtungen über die symbolisch-mystische Bedeutung der Kirche und des kirchlichen Gottesdienstes. Als seinen Gewährsmann nennt der Verfasser zu Eingang einen „großen und wahrhaft gottgelehrten Abt“, unterläßt aber nicht, zugleich auch des „allheiligen und wahrhaft gottverkündenden Dionysius des Areopagiten“ und seines Werkes „De ecclesiastica hierarchia“ zu gedenken. Ein sog. „Computus ecclesiasticus“, der nach innern Anzeichen zu Anfang des Jahres 641 geschrieben ist (MGr 19, 1217—1280 unter den Werken des Kirchenhistorikers Eusebius), umschließt eine Anleitung zum Verständnis der christlichen Festrechnung und der biblischen wie der profanen Chronologie. Die von Bratke (1892) ans Licht gezogene „Chronologia succincta vitae Christi“ ist nur ein kurzes Exzerpt aus dem Computus (c. 32 u. 34). Eine Briefsammlung (91, 363—650) zählt 45 Nummern.

Viele Nummern hätten, wie schon gesagt, auch unter die „Opuscula theologica et polemica" gestellt werden können, z. B. Ep. 12: „Ad Ioannem cubicularium, de rectis ecclesiae Dei decretis et adversus Severum haereticum", Ep. 13: „Ad Petrum illustrem oratio brevis seu liber adversus dogmata Severi", Ep. 14: „Ad eundem epistola dogmatica". Andere hinwieder sind Freundschaftsbriefe von durchaus persönlichem Tone. Endlich sind noch drei Hymnen im anakreontischen Maße (91, 1417—1424) namhaft zu machen.

Ein Auszug aus der Mystagogia in der lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius im 9. Jahrhundert bei S. Pétridès in der Revue de l'Orient chrét. 10 (1905) 289—313. Über den „Computus ecclesiasticus" handelte E. Schwartz (Christliche und jüdische Ostertafeln) in den Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F., Bd. 8 (1905) Nr. 6. S. 81 ff. Die „Chronologia succincta vitae Christi" bei E. Bratke in der Zeitschr. f. Kirchengeschichte 13 (1892) 382—384. — Nicht lange vor Maximus, im Jahre 618/619, veröffentlichte der Philosoph und Astrolog Stephanus von Alexandrien eine Schrift über die Osterberechnung, die indes zu Grunde gegangen ist. Auch in der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi" tritt dieser Stephanus mit einigen kleinen Fragmenten auf; siehe die Ausgabe Diekamps, Münster i. W. 1907. 356. Näheres bei H. Usener, De Stephano Alexandrino commentatio. De St. Al. comment. altera, Bonnae 1879/1880 (2 Indices scholarum). — Fast gleichzeitig mit Maximus, 638—639, hat ein Mönch und Presbyter Georgius eine noch erhaltene Abhandlung über die Berechnung des Osterfestes nebst einer Erläuterung der beigegebenen Tafel geschrieben. Wahrscheinlich sind auch Fragmente einer Schrift über die Häresien Georgius zuzueignen. Alles Wissen um ihn und seine Schriften verdanken wir einer Arbeit Diekamps in der Byzant. Zeitschrift 9 (1900) 14—51.

7. Zur Lehre. — Im Mittelpunkte der lehrhaften Ausführungen des Bekenners steht stets der Gottmensch. Der Logos ist ihm alles Geschaffenen Urgrund und Endzweck. Die Weltgeschichte hat einen doppelten Prozeß zu verwirklichen: den Prozeß der Menschwerdung Gottes (σάρκωσις), welcher von Anfang an grundgelegt ist und historisch auf der Höhe der Zeiten seinen Abschluß gefunden hat, und den Prozeß der Vergöttlichung des Menschen (θέωσις), welcher durch die Menschwerdung Gottes angebahnt und eingeleitet ist und die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen zum Ziele hat. Als neues Lebensprinzip und zweiter Adam ist Christus notwendig wahrer Gott und vollkommener Mensch. Der Unterschied der Naturen fordert nicht eine Trennung der Person, und die Einheit der Person bedingt nicht eine Vermischung der Naturen. Mit der Integrität der zwei Naturen aber sind ohne weiteres zwei Willen und zwei Tätigkeiten gegeben. Ohne menschlichen Willen würde Christus überhaupt nicht Mensch sein (οὐ γὰρ δίχα φυσικῆς ἐνεργείας ὁ ἄνθρωπος, De duabus voluntatibus, MGr 91, 200). Doch nur das Wollen an und für sich oder das Willensvermögen ist Sache der Natur; das So oder So-Wollen oder der Willensentschluß (ἡ γνώμη) ist Sache der Person. Es ist immer der Logos, der will und wirkt, aber vermittelst zweier Willensver-

mögen und zweier Tätigkeitsweisen, die indes im Verhältnis der Über- und Unterordnung stehen und sich so zu einer Einheit zusammenschließen. Der Areopagit hatte also nicht unrecht, wenn er an einer viel berufenen und viel mißbrauchten Stelle (Epist. 4) von „einer gewissen neuen, nämlich der gottmenschlichen Tätigkeit“ (καινή τις ἡ θεανδρική ἐνέργεια) in Christus sprach. Er wollte nicht die Zweiheit der natürlichen Tätigkeiten oder die Zweiheit der Naturen leugnen, setzte diese vielmehr in dem Worte θεανδρική schon voraus und wollte nur die Einigung der Naturen und die allseitige Verbundenheit der Tätigkeiten betonen (τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλας διόλου τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν συμφυΐαν, De duabus operationibus, 91, 100).

H. Weser, S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur (Diss. inaug.), Berolini 1869. A. Preuß, Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum pars 1 (Progr.), Schneeberg 1894. E. Michaud, St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase: Revue internat. de théol. 10 (1902), 257—272. H. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Konfessor, Bonn 1906. E. Montmasson, La doctrine de l'ἀπάθεια d'après St. Maxime: Échos d'Orient 14 (1911) 36—41. M. Th. Disdier, Les fondements dogmatiques de la spiritualité de St. Maxime le Confesseur: ebd. 29 (1930), 296—313. M. Viller, Aux sources de la spiritualité de St. Maxime, les œuvres d'Évrage le Pontique: Revue d'Ascétique et de Mystique 11 (1930) 156—184 239—268.

8. Anastasius, Mönch. — Der eine der beiden Schüler und Leidensgenossen des hl. Maximus, Anastasius der Mönch, ist Verfasser eines Briefes an die Mönche zu Calaris über die zwei Willen in Christus, der noch in lateinischer Übersetzung vorliegt (MGr 90, 131—136). Auch hat Anastasius, wie er in dem Prozesse gegen Maximus zu Konstantinopel selbst erklärte (90, 124), einen λίβελλος gegen den Typus des Kaisers Konstans II. veröffentlicht.

9. Anastasius, Apokrisiar. — Der andere Schüler und Leidensgenosse, Anastasius der Apokrisiar, schrieb die Berichte über den Prozeß gegen Maximus zu Konstantinopel 655 (MGr 90, 109—130) und über die neuen Verhandlungen zu Bizya 656 (90, 135—170), Berichte, die schon der alten Vita S. Maximi (c. 18) als Vorlage gedient haben. Ein langer Brief des Apokrisiars an einen Presbyter Theodosius von Gangra, welcher sich hauptsächlich mit Väterzeugnissen gegen den Monotheletismus befaßt, ist in lateinischer Übersetzung erhalten geblieben (90, 173—194); in diesem Briefe treten die rätselhaften Fragmente einer Schrift des hl. Hippolytus gegen Beron und Helikon zum ersten Male auf; vgl. Bd. 2[2] dieses Werkes S. 570 f. Ein griechisch überliefertes, aber noch nicht gedrucktes Schreiben des Apokrisiars an die Mönche zu Askalon (die Anfangsworte bei MGr 89, 1191 f.) „ist nichts anderes als eine Erläuterung philosophischer Termini“, Diekamp, Doctrina Patrum, Münster i. W. 1907, LXXXVII f. Vermutlich ist der Apokrisiar aber auch der Verfasser oder Kompilator dieser „Doctrina Patrum“, die als Fundstätte von Überbleibseln untergegangener Schriften schon so oft zu zitieren war. Sie gibt eine reiche und kostbare Sammlung von Väterstellen zur Veranschaulichung der traditionellen Lehre von der Menschwerdung Christi, und nach der Absicht des Kompilators soll sie als Waffenarsenal gegen die christologischen Häresien dienen. Ein erster Teil (c. 1—31) befaßt sich in geordneter Abfolge des Stoffes

mit der Bekämpfung des Monophysitismus und Monotheletismus, während ein zweiter, viel kleinerer Teil (c. 32—45) einen buntscheckigen Strauß recht heterogener Dinge darstellt. Dieser zweite Teil ist wahrscheinlich ein nachträgliches Anhängsel von späterer Hand. Der erste Teil ist nach innern Anzeichen zwischen 660 und 685 zusammengestellt worden, und zwar laut dem übereinstimmenden Zeugnis der Handschriften durch einen Theologen Anastasius. Kardinal Mai, der einen dürftigen Auszug aus dem Werke veröffentlichte (Scriptorum vet. nova Coll. 7, Romae 1833, 1, 1—73, fehlt bei MGr), ging auf die Frage nach der Persönlichkeit des Anastasius nicht ein. Von verschiedener Seite, insbesondere von D. Serruys (in den Mélanges d'archéol. et d'histoire 22 [1902], 155 ff.), wurde auf Anastasius Sinaita (§ 8) hingewiesen, und auch Fr. Diekamp, dessen vorbildliche Ausgabe des ganzen Werkes soeben angezogen wurde, hat sich nach anfänglichem Sträuben mit diesem Gedanken befreundet. Doch zog Diekamp außer dem Sinaiten auch Anastasius den Apokrisiar in Betracht, und J. Stiglmayr ist mit unverkennbarem Erfolge für den Apokrisiar und gegen den Sinaiten eingetreten (in der Byzant. Zeitschrift 18 [1909], 14—40).

10. Eubulus von Lystra. — Patriarch Athanasius von Antiochien, ein Severianer, hat sich im Jahre 634 in einer Eingabe (χάρτης) an Kaiser Heraklius zum Monotheletismus bekannt. Diese, wie es scheint, in die Öffentlichkeit gedrungene Eingabe bekämpfte Bischof Eubulus von Lystra in Lykaonien in einem λόγος, aus welchem die Doctrina Patrum, ed. Diekamp 141 bis 148, längere Exzerpte, die Lehre Cyrills von Alexandrien betreffend, mitteilt.

§ 7. Sophronius von Jerusalem.

(1. Kampf gegen den Monotheletismus. 2. Heiligenleben. 3. Gedichte. 4. Predigten. 5. Modestus von Jerusalem. 6. Zacharias von Jerusalem.)

1. Kampf gegen den Monotheletismus. — Für eben jene Lehre, für welche Maximus sich opferte, ist auch sein Zeitgenosse und persönlicher Freund Sophronius von Jerusalem eingetreten. Er stammte aus Damaskus, erhielt eine treffliche Ausbildung und trat vielleicht, wie die Bezeichnung ὁ σοφιστής anzudeuten scheint, anfangs als Lehrer der Rhetorik auf[1]. Sodann aber hat er lange Jahre hindurch als Mönch dem Theodosiuskloster bei Jerusalem angehört. An der Seite eines älteren Mönches dieses Klosters, Johannes Moschus, machte er weite Reisen, hielt sich namentlich geraume Zeit in Ägypten auf und kam auch nach Rom. Dort sollte Moschus 619 sterben, während Sophronius nach Palästina zurückkehrte. Später hat er noch einmal zum Wanderstabe gegriffen und wiederum Ägypten besucht. Im Jahre 633 verfocht er zu Alexandrien dem für den Monotheletismus gewonnenen Patriarchen Cyrus (§ 5, 3) gegenüber die Lehre des Chalcedonense. Von Alexandrien begab er sich nach Konstantinopel, um in derselben Angelegenheit mit dem dortigen Patriarchen Sergius, dem Urheber der monotheletischen Streitigkeiten, zu verhandeln. Damals

---

[1] Nach Usener (Der hl. Tychon, Leipzig 1907, 87) wäre σοφιστής nur soviel als „gelernter Rhetor".

hat er wohl auch das Werk gegen die Monotheleten verfaßt, welches in zwei Büchern 600 Zeugnisse älterer Kirchenschriftsteller für den Dyotheletismus beibrachte, jetzt aber, soviel ich sehe, nur noch aus einer gelegentlichen Bemerkung in der Eingabe des Bischofs Stephanus von Dora in Palästina an die Lateransynode des Jahres 649 [1] bekannt ist. Bald darauf, 634, ward der seiner Gelehrsamkeit und seines frommen Eifers wegen sehr geschätzte Mönch auf den Patriarchenstuhl von Jerusalem berufen, und seine erste Tat als Patriarch war der Erlaß eines Synodalschreibens, welches in gründlicher und weitausgreifender Darlegung die Lehre von zwei Energien in Christus vertritt [2].

„Wie wir", heißt es hier, „einer jeden der beiden Wesenheiten und Naturen, deren unvermischte Einigung den einen Christus und Sohn zum vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen zugleich macht, ihre natürliche Tätigkeit zuerkennen, damit wir nicht die unvermischt geeinten Naturen vermischen, indem die Naturen laut den dieser Dinge Kundigen nur aus den Tätigkeiten erkannt werden und aus der Verschiedenheit der Tätigkeit immer eine Verschiedenheit der Wesenheit zu erschließen ist, so behaupten wir, daß alle Rede und Tätigkeit Christi, mag sie eine göttliche und himmlische oder eine menschliche und irdische sein, von einem und demselben Christus und Sohn ausgeht und seiner einen zusammengesetzten und einfachen Person, die da der fleischgewordene Logos Gottes ist, der beide Tätigkeiten ungeteilt und unvermischt seinen Naturen entsprechend auf natürliche Weise aus sich hervorbringt." [3]

Dem Patriarchen Sophronius waren keine frohen Tage beschieden. Er sah all den Jammer, den die Araber über Palästina brachten, und mußte 637 die Heilige Stadt dem Chalifen Omar ausliefern. Vor Gram, wie erzählt wird, ist er bereits 638 gestorben.

Ein Enkomion auf Sophronius aus der Feder des Geschichtschreibers Johannes Zonaras im 12. Jahrhundert edierte A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5, St. Petersburg 1898, 137—150. In neuerer Zeit ist die Identität des Patriarchen Sophronius mit dem Mönche Sophronius, die von den Bollandisten (Acta SS. Mart. 2, 68) als gesichert hingestellt wurde, ab und zu bezweifelt worden. Auch H. Gelzer hat die Identität einmal bestritten (in der Historischen Zeitschrift N. F. 25 [1889], 4), bald darauf jedoch seinen Einspruch zurückgenommen (in seiner Ausgabe der Vita S. Ioannis Eleemosynarii von Leontius von Neapolis, Freiburg i. Br. 1893, 18 f.). Für die Identität erklärte sich S. Vailhé, Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche: Revue de l'Orient chrét. 7 (1902), 360—385; 8 (1903), 356—387. Desgleichen H. Usener, Der hl. Tychon, Leipzig 1907, 88 ff. — K. Popovič, Sophronius, Patriarch von Jerusalem, als Theolog und Verfasser von Pre-

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 10, 895.

[2] Überliefert in der Ausfertigung an Patriarch Sergius: Mansi 11, 461—510; MGr 87, 3, 3147—3200. Photius hat diese „Epistola synodica" in der Ausfertigung an Papst Honorius vorgelegen (Bibl. cod. 231).

[3] Mansi 11, 481—484; MGr 87, 3, 3172.

digten und Kirchengesängen (russisch), in den „Arbeiten der geistlichen Akademie zu Kiev“, Aug. 1889 bis Sept. 1890; vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit. [2], München 1897, 673. H. Straubinger, Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi: Der Katholik 1907, 1, 81 ff. 175 ff. 251 ff. M. Jugie, St. Sophrone et l'Immaculée Conception: Revue Augustinienne 1910, 1, 567—574.

2. Heiligenleben. — Bevor er in die dogmatischen Streitigkeiten verwickelt wurde, ist Sophronius als Hagiograph und als Dichter tätig gewesen. Den ägyptischen Nationalheiligen Cyrus und Johannes, die einst unter Diokletian zu Alexandrien die Märtyrerkrone erlangt hatten, glaubte er aus Dankbarkeit ein Denkmal setzen zu sollen, weil er an ihrem Grabe zu Menuthis Heilung von einem Augenleiden fand, welches der Kunst der gefeiertsten Ärzte spottete. Es mag um 608 gewesen sein. Sofort nahm er ein großes Werk in Angriff (MGr 87, 3, 3379—3676), welches in einem ersten Teile über Leben und Leiden der Heiligen, ihre Beisetzung zu Alexandrien und die unter Cyrillus von Alexandrien erfolgte Translation nach Menuthis berichtet, um in einem zweiten Teile einzelne der Fürsprache der Heiligen zugeschriebene Wunderheilungen zu erzählen, im ganzen nicht weniger als siebzig, an letzter Stelle die Heilung des Verfassers selbst. Zwei kurze Vitae der hll. Cyrus und Johannes, welche Kardinal Mai gleichfalls unter des Sophronius Namen herausgab (87, 3, 3677—3696), sind höchst wahrscheinlich als unecht abzuweisen. Das große Werk verrät sofort die Hand des Sophisten. Allenthalben trifft man Kunst und Zier. Ihre besondere Note erhält die Darstellungsweise durch das Gesetz der didaktylischen Kadenz, d. h. die auf der Tradition der alexandrinischen Rhetorenschulen beruhende Regel, einen jeden Satz auf den Tonfall eines doppelten Daktylus auslaufen zu lassen. Diese unerträgliche Fessel erträgt Sophronius, soweit es anders gehen will, von Anfang bis zu Ende. Zweifelhaft ist die Herkunft einer Biographie der hl. Maria von Ägypten, die zu Alexandrien als öffentliche Sünderin gelebt hatte, um dann in der Wüste ostwärts vom Jordan jahrzehntelang unter den äußersten Entbehrungen Buße zu tun (87, 3, 3697—3726). Der wesentlich anders geartete Stil weckt Bedenken gegen die Zueignung an Sophronius. Eine von Sophronius und seinem Reisegenossen Johannes Moschus gemeinsam verfaßte Lobschrift auf Patriarch Johannes den Mildtätigen von Alexandrien (gest. 619), zu dem die beiden Freunde in nähere Beziehungen getreten waren, ist verloren gegangen. Ein Bruchstück liegt noch in den ersten Kapiteln der von Simeon dem Metaphrasten redigierten „Vita S. Joannis Eleemosynarii“ (MGr 114, 895—966) vor.

Die von Kardinal Mai geplante Gesamtausgabe der Schriften des Sophronius (Mai, Scriptorum vet. nova Coll. 10 [1838], Praef. xxiv) ist nicht zustande gekommen. Aber die meisten der bisher bekannt gewordenen Schriften hat Mai zuerst ans Licht gezogen. Die umfassendste Sammlung, unter Verzicht

auf kritische Sichtung bietet MGr 87, 3, 3147—4014. — Das Werk über Cyrus und Johannes oder Auszüge aus demselben und ebenso die Biographie der hl. Maria sind in die verschiedensten Sprachen übersetzt und sozusagen über den ganzen christlichen Erdkreis getragen worden. Zu der Biographie der heiligen Büßerin (in lateinischer Übersetzung von Paulus Diakonus, im 8. Jahrhundert, auch bei ML 73, 671—690) vgl. H. Kunst, Geschichte der Legenden der hl. Katharina von Alexandrien und der hl. Maria Ägyptiaca, nebst unedierten Texten, Halle 1890. Über die Quellen der Vita der Büßerin sprach F. Delmas in den Echos d'Orient 4 (1901), 35—42; 5 (1902), 15—17. Bedenken gegen die Echtheit dieser Vita erhob H. Usener, Der hl. Tychon, Leipzig 1907, 78—80, anläßlich einer Untersuchung über die Schreibweise des Sophronius. Usener handelt 84—96 auch von der durch Sophronius und Johannes Moschus gemeinsam verfaßten Biographie Johannes des Mildtätigen. Vgl. unten § 25, 2.

3. Gedichte. — Die Gedichte, die Sophronius hinterließ, bewegen sich wenigstens zum größten Teile in einem Metrum der Vorzeit. In der griechischen Kirchenpoesie mußte seit dem 5. Jahrhundert die alte Metrik, die zwischen kurzen und langen Silben unterschied, der Rhythmik, die die Silben nur noch zählt, das Feld räumen[1]. In Gelehrtenkreisen jedoch und vor allem begreiflicherweise in Rhetorenkreisen lebte die Imitation der antiken Prosodie noch fort. Als unzweifelhaftes Eigentum des Sophronius gilt eine Sammlung von Ἀνακρεόντεια (MGr 87, 3, 3733—3838) oder Oden im anakreontischen Maße, wie wir deren auch bei Maximus Konfessor antrafen (§ 6, 6). Die Handschrift, nach welcher diese Sammlung von Mai bzw. seinem Mitarbeiter P. Matranga herausgegeben wurde, zählt 23 Oden, von denen indessen die Nummern 14—16 ganz oder teilweise fehlen. Nr. 14, auf die Zerstörung der heiligen Stadt durch die Araber, konnte von L. Ehrhard nachgetragen werden. Die Mehrzahl der Lieder ist der Verherrlichung kirchlicher Feste gewidmet, aber nicht etwa zu gottesdienstlichem Gebrauche bestimmt, sondern auf einen ausgewählten Leserkreis berechnet. Der poetische Wert ist verschieden beurteilt worden; im großen und ganzen sind sie nicht sowohl Ergüsse eines warm fühlenden Dichters als vielmehr Meditationen eines gelehrten Dogmatikers. Überliefert ist unter des Sophronius Namen allerdings auch eine lange Reihe rhythmisch gebauter und zu liturgischer Verwendung bereitgestellter Gesänge. Aber die von Mai unter dem Titel „Triodium“ zusammengefaßten und Sophronius zugewiesenen Gesänge dieser Art (87, 3, 3839—3982) haben, wie Paranikas nachwies, nicht Sophronius, sondern Joseph den Hymnographen, im 9. Jahrhundert, zum Verfasser. Nur einige Ἰδιόμελα oder rhythmische Lieder mit eigener Melodie (die bei MGr fehlen) mögen Sophronius angehören.

Was die Anacreontica angeht, so ist eine der drei in der „editio princeps“ (Mai, Spicilegium Romanum 4 [1840], 49—125) und demgemäß auch bei MGr

---

[1] Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 22 f.

fehlenden Oden, Nr. 14, „in excidium S. Urbis“, von L. Ehrhard in einem Programm des kath. Gymnasiums zu Straßburg vom Jahre 1887 herausgegeben worden; über eine verfehlte neue Ausgabe dieser selben Ode von Le Comte Couret, 1896, siehe Krumbacher in der Byzant. Zeitschrift 6 (1897), 629 f. Die Ode 4, „in occursum Domini“, findet sich auch bei F. G. A. Mullach, Coniectaneorum Byzantinorum libri duo, Berol. 1852, 18—22. Die Oden 9, „in S. Paulum apostolum“, 13, „in S. protomart. Theclam“, und 20, „de desiderio S. Urbis“, wurden von neuem rezensiert durch Christ und Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 43—47; vgl. Proleg. xxvii f. Die Ode 20, „de desiderio S. Urbis“, ward eingehend kommentiert von S. A. Naber in der Mnemosyne N. S. 19 (1891), 1—15. Eine Charakteristik der Oden im allgemeinen bei E. Bouvy, Poètes et Mélodes, Nîmes 1886, 169 bis 182. — Über das angebliche „Triodium S. Sophronii“ (zuerst bei Mai, Spicil. Rom. 4. 126—225) siehe M. Paranikas in den Sitzungsber. der Kgl. bayer. Akad. der Wiss. 1870, 2, 53—74 = Paranikas, Beiträge zur byzant. Literatur, München 1870, 1—22. Zwei Idiomela unter des Sophronius Namen bieten Christ und Paranikas a. a. O. 96 f.; vgl. liii. — Der Commentarius liturgicus unter des Sophronius Schriften (MGr 87, 3. 3981—4002), eine fragmentarische Erklärung der Liturgie, ist auf seine Quellen geprüft und als unecht erwiesen worden durch N. Th. Krasnoseljiew in dem (russischen) Jahrbuch der hist.-philol. Gesellschaft zu Odessa. 1894; vgl. den Bericht von Ed. Kurtz in der Byzant. Zeitschrift 4 (1895), 617 f.

4. Predigten. — Der Predigten des Sophronius, die wohl alle aus den Tagen seines Patriarchats, 634—638, stammen, werden bei MGr (87, 3, 3201—3364) neun gezählt; einige derselben werden jedoch nur in lateinischer Übersetzung mitgeteilt, und von der neunten und letzten, einer Lobrede auf Johannes den Evangelisten, werden nur zwei kleine Fragmente geboten. Fast alle diese Predigten gelten kirchlichen Festen und zeichnen sich aus durch den Reichtum des dogmatischen Gehalts, nicht minder allerdings auch durch die Überfülle oratorischen Gepränges. Die Rede auf Mariä Verkündigung (3217—3288) ragt, wie dem Umfange, so auch dem innern Werte nach besonders hervor. Zwei der bei MGr nur lateinisch gedruckten Stücke sind inzwischen durch Usener im griechischen Urtexte veröffentlicht worden, eine Rede auf Weihnachten und eine Rede auf die Darstellung des Herrn. Die erstere darf historisches Interesse beanspruchen. Sie ist am 25. Dezember 634 gehalten worden, als die Araber bereits die Umgebung Jerusalems durchstreiften und Bethlehem besetzt hielten, so daß es der jerusalemischen Gemeinde unmöglich war, das Geburtsfest des Herrn nach gewohnter Weise an der Geburtsstätte selbst zu begehen. Usener hat auch den Beweis erbracht, daß eine Rede auf den persischen Märtyrer Anastasius, welche fälschlich unter den Namen des Dichters Georgius aus Pisidien geriet (MGr 92, 1679—1730), unserm Sophronius zurückzugeben ist. Und endlich hat Papadopulos-Kerameus noch eine Predigt des Sophronius über die Taufe vorlegen können.

Den griechischen Text der Predigt „in Christi natalitia“ (MGr 87, 3, 3201—3212) veröffentlichte H. Usener im Rhein. Museum f. Philol. N. F. 41

(1886) 500—516; den griechischen Text der Predigt „de hypapante sive occursu Domini“ (87, 3, 3287—3302) in einem Bonner Universitätsprogramm zum 3. Aug. 1889. Zu der Predigt „in Christi natalitia“ vgl. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1889, 1 326 ff. Über die Predigt auf den hl. Anastasius siehe Usener in dem Bonner Universitätsprogramm zum 3. Aug. 1894, p. IV f. In diesem Programm edierte Usener zum ersten Male den griechischen Urtext der „Acta martyris Anastasii Persae“, welche der Rede des Sophronius als Vorlage und Quelle gedient haben. Sie sind bald nach dem Tode des Märtyrers, am 22. Jan. 628, zu Cäsarea in Palästina, von einem Mönche des Anastasiusklosters bei Jerusalem niedergeschrieben worden. Eine neue Ausgabe der Akten lieferte A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 4, St. Petersburg 1897, 126—148 538; vgl. ebd. 5 (1898) 391 f. — Die Predigt über die Taufe bei Papadopulos-Kerameus a. a. O. 5, 151—168. — Außerhalb der Predigtsammlung steht bei MGr 87, 3, 4001—4004, noch eine „Oratio Sophronii“, die sich auf den ersten Blick als Bruchstück einer Predigt, und zwar einer Predigt auf Epiphanie, zu erkennen gibt.

5. Modestus von Jerusalem. — Von dem Amtsvorgänger des Sophronius, dem Patriarchen Modestus von Jerusalem (631—634), ist eine längere Festrede auf die leibliche Aufnahme der heiligen Jungfrau in den Himmel überliefert (εἰς τὴν κοίμησιν κτλ.: MGr 86, 2, 3277—3312), die älteste uns erhaltene Predigt über dieses Thema, voll überschwenglicher Rhetorik. Photius (Bibl. cod. 275) kannte außer dieser noch zwei andere Predigten des Patriarchen, auf die frommen Frauen (εἰς τὰς μυροφόρους) und auf die Darstellung des Herrn (εἰς τὴν ὑπαπαντήν), und teilte kurze Exzerpte aus ihnen mit. Wenn er beifügt, die Rede auf die Aufnahme der Jungfrau sei trotz ihrer Länge durchaus nicht verwandt mit der Rede auf die frommen Frauen, so will er wohl nicht sagen, daß sie einen andern Stil aufweise, sondern daß sie keine sachlichen Berührungen zeige. Auch ein anonymes und verstümmeltes „opusculum de persica captivitate“ (86, 2, 3235—3268) wird gern Modestus zugeschrieben, aber mit Unrecht, weil es ein Fragment einer späteren Überarbeitung der Schrift des Mönches Antiochus über die Einnahme Jerusalems durch die Perser ist (§ 14, 1). Armenisch liegt ein Brief des Modestus an den armenischen Katholikos Komitas vor; siehe H. Gelzer in seiner Ausgabe der Vita S. Ioannis Eleemosynarii von Leontius von Neapolis, Freiburg i. Br. 1893, 137.

6. Zacharias von Jerusalem. — Des Modestus Vorgänger, Patriarch Zacharias von Jerusalem (609—631), welcher von den Persern in Gefangenschaft geschleppt wurde, schrieb aus Persien einen Brief an „seine verwitwete Braut“ (τῇ χηρευσάσῃ νύμφῃ), die Kirche von Jerusalem (MGr 86, 2, 3227—3234).

§ 8. Anastasius Sinaita.

1. Lebensverhältnisse. 2. Dogmatisch-Polemisches. 3. Exegetisches. 4. Predigten. 5. Zwei Mönche namens Anastasius. 6. Zeitgenössische Bekämpfer der Juden.

1. Lebensverhältnisse. — Die Lebensverhältnisse Anastasius' des Sinaiten sind nur sehr dürftig beleuchtet. Er war Priester, Mönch und Abt auf dem Berge Sinai, verließ jedoch öfters seine Klosterzelle, um in Ägypten und in Syrien mit Häretikern zu disputieren, ein Wanderprediger der Rechtgläubigkeit. Nach den Untersuchungen Kumpfmüllers ist er schon vor 640 zu Alexandrien als Bekämpfer

des Monophysitismus aufgetreten und auch noch nach 700 als Schriftsteller tätig gewesen. Wie sehr er in der Unterdrückung der Häresie seine Lebensaufgabe erblickt hat, bezeugt sein „Wegweiser" oder Lehrmeister des Kampfes gegen die christologischen Irrlehren. Er erzählt hier selbst, daß er es nicht verschmähte, auch durch List seine Gegner in die Enge zu treiben. Die dogmatischen Schreiben, welche Flavian von Konstantinopel und Papst Leo d. Gr. gleich zu Beginn der monophysitischen Streitigkeiten, im Jahre 448/49, ausgetauscht hatten, standen bei den Katholiken in höchstem Ansehen, während die Monophysiten Anathema zu rufen pflegten, sobald sie nur die Namen Flavian und Leo hörten. In öffentlicher Disputation zu Alexandrien legte nun Anastasius zwei Theodosianern als maßgebenden Abriß des wahren Glaubens einen „dogmatischen Tomus Flavians an Leo" vor, den er selbst aus Schriften allgemein, bei Monophysiten wie bei Katholiken, anerkannter Väter zusammengestellt hatte, und als die Theodosianer nicht müde wurden, diesen Tomus zu verfluchen, zeigte er ihnen die Väterschriften, denen die Sätze des Tomus entnommen waren. Die Zuhörerschaft war über das Verhalten der Theodosianer empört[1].

Fabricius-Harles, Bibl. Graeca 10, Hamb. 1807, 571—613: „De Anastasio Sinaita et aliis Anastasiis." J. B. Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita (Diss. inaug.), Wirceburgi 1865. Die reichhaltigste Sammlung von Anastasius-Schriften findet sich bei MGr 89, Paris 1865. Einen beachtenswerten Nachtrag lieferte namentlich J. B. Pitra, Juris eccles. Graecorum hist. et monum. 2, Romae 1868, 238—294: „Anastasiana". Mehrere Schriften des Sinaiten, unter ihnen der genannte „Wegweiser", liegen handschriftlich auch in georgischer Übersetzung vor; siehe G. Peradze im Oriens Christianus 3. Serie. 3 (1929—1930), 112. T. Spáčil, La teologia di S. Anastasio Sinaita, Roma 1923 (Auszug aus „Bessarione").

2. Dogmatisch-Polemisches. — Die literarischen Leistungen des Sinaiten sind noch immer nicht klar zu übersehen. Das umfassende handschriftliche Material muß erst vollständiger gesammelt und eindringender geprüft werden. Die Wahl zwischen den zahlreichen zeitgenössischen Autoren mit Namen Anastasius, in den Handschriften sehr oft miteinander verwechselt, verursacht mitunter Qual. Wie vorhin bemerkt (§ 6, 9), ist das große dogmatische Florilegium „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi" wohl nicht Anastasius dem Sinaiten, sondern Anastasius dem Apokrisiar zuzuweisen. Eine kleine Sammlung von Väterzeugnissen „Contra Monophysitas" unter dem Namen des Sinaiten (MGr 89, 1179—1190) steht der „Doctrina Patrum" völlig fremd gegenüber. Verwandte Tendenzen wie diese Florilegien verfolgt der einmütig dem Sinaiten zugeschriebene und in der Tat als sein

[1] Siehe darüber Anast. Sin., Viae dux c. 10, MGr 89, 180 ff. Eine neue Textesrezension des hier mitgeteilten „dogmatischen Tomus" bei F. Cavallera in der Revue d'histoire ecclés. 8 (1907), 473 ff. Es war ein Mißverständnis, wenn man den „dogmatischen Tomus" für eine verschollene Schrift hielt (so auch Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 65).

Eigentum trefflich beglaubigte „Wegweiser“ (Ὁδηγός, Viae dux: 89, 35—310). Er will zu wirksamer Bekämpfung der Häretiker anleiten und bietet zu dem Ende nach längeren Vorbemerkungen eine reiche Blumenlese von kleineren Schriften des Verfassers und Berichten über Disputationen mit Monophysiten aus verschiedenen Zeiten. Ein bestimmter Plan in der Anordnung des Stoffes ist nicht zu erkennen. Es waren auch ungünstige Umstände, unter denen das Werk, etwa um 685, ausgearbeitet ward. Der Verfasser bittet wiederholt um Nachsicht, indem er hervorhebt, daß er in der Wüste (ἐν ἐρήμῳ) schreibe und durch anhaltende Kränklichkeit vielfach behindert und wegen Mangels an Büchern genötigt sei, die Väterzitate zum Teil aus dem Gedächtnisse zu reproduzieren[1]. Die vorliegende Ausgabe des Textes leidet übrigens gleichfalls an empfindlichen Mängeln. Jedenfalls aber bekundet Anastasius sehr große Belesenheit und gedenkt mancher uns nicht mehr bekannter Schriften.

In Kap. 4 (89, 97) verweist Anastasius auf eine weitläufige Schrift, διὰ πλάτους σύνταγμα, die er gegen Nestorius verfaßt habe. Diese Schrift muß zu Grunde gegangen sein. In Kap. 8 (89, 124) bemerkt er gelegentlich des Nachweises, daß Natur und Person (φύσις καὶ πρόσωπον) etwas Verschiedenes sind: εἴρηται μὲν ἡμῖν περὶ τούτου καὶ ἐν τῷ τόμῳ τῷ ἀπολογητικῷ πρὸς τὸν λαόν. Dieser apologetische Tomus an das Volk ist wiederum abhanden gekommen.

Die unter des Sinaiten Namen gedruckte „Disputatio adversus Iudaeos“ (89, 1203—1272 oder 1282) muß als unecht abgelehnt werden, weil sie, wie schon Kumpfmüller erkannte, aus innern Gründen frühestens im 9. Jahrhundert entstanden sein kann[2]. Daß aber auch der Sinaite gegen die Juden geschrieben hat, erklärt er selbst, indem er in einem exegetischen Werke einmal auf seine Darlegungen ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τῇ κατὰ Ἰουδαίων Bezug nimmt[3].

Über das erwähnte Florilegium „Contra Monophysitas“ siehe Diekamp, Doctrina Patrum, Münster i. W. 1907, Einl. LXV. — Die von J. Gretser S. J. auf Grund einer einzigen Handschrift veranstaltete editio princeps des „Viae dux“ erschien 1606 zu Ingolstadt. Zahlreiche Handschriften des Werkes verzeichnet Pitra a. a. O. 243. Ein Beitrag zur Texteskritik bei F. Cavallera, Les fragments de St. Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte: Revue d'histoire ecclés. 8 (1907) 473—497. — Pitra a. a. O. 257—271 veröffentlichte unter dem Namen des Sinaiten ein „Capitulum in quo brevis sermo est de haeresibus quae ab initio fuerunt, et de synodis adversus eas habitis“, inhaltlich nahe verwandt mit den Ausführungen im „Viae dux“ c. 4—6 (MGr 89, 90—110), und ebd. 271—274 eine „Concisa et perspicua fidei nostrae notitia“, welche über Trinität und Inkarnation handelt und auch schon den Monotheletismus zurückweist. An der Echtheit des „Capitulum“ wird nicht

[1] Viae dux, Praef. und c. 10; 89, 36 und 160.

[2] Kumpfmüller a. a. O. 147 f.

[3] In seiner Erklärung des Hexaëmeron, Buch 6, bei MGr 89, 933 nur lateinisch, griechisch bei Pitra a. a. O. 244, n. 2.

zu zweifeln sein. Die zu Eingang erhobene Klage über den Mangel an Büchern „in dieser weiten, weiten Wüste" (ἐν τῇδε τῇ βαθυτάτῃ ἐρήμῳ) erinnert sofort an die gleiche Klage im „Viae dux" c. 10 (MGr 89, 160).

3. Exegetisches. — Als Exeget ist Anastasius der alten alexandrinischen Tradition treu geblieben. Der allegorischen Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes oder der πνευματικὴ ἀναγωγὴ τῆς ἑξαημέρου κτίσεως hat er nicht weniger als zwölf Bücher gewidmet, die indessen mit Ausnahme des letzten Buches bisher nur in einer lateinischen Übersetzung unbekannter Herkunft gedruckt worden sind (MGr 89, 851—1078). Den ganzen Bericht der Genesis glaubt Anastasius auf Christus und die Kirche deuten zu können: „Totus scopus et institutum huius operis est", schreibt er, „ut ostendamus quod universa sex dierum tam in coelis quam in terris creatio praefigurat ac describit Dei Verbi incarnationem et ecclesiam"[1]. Er will damit dem Buchstaben oder dem buchstäblichen Sinne des Textes nicht zu nahe treten, sondern nur die in dem Buchstaben andeutungsweise beschlossene Intention des Heiligen Geistes klarlegen: „Litteram quidem minime dissolventes, verum ab optimo et benignissimo sancto Spiritu sensum mystice absconsum intra litteram inquirentes"[2]. Sehr häufig macht er frühere Ausleger des Hexaëmeron namhaft und insbesondere feiert er Ammonius von Alexandrien (§ 3, 4) als seinen Gewährsmann. Ausklingen läßt er seine Erklärung in einen begeisterten Lobeshymnus auf die Kirche.

Im sechsten Buche, wo die Rede auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen. 1, 26) kommt, liest man: „Et iam quidem a nobis de eo, quantum potuimus assequi, sunt libri elaborati, et eo transmittimus eos qui voluerint", und gleich darauf heißt es, und dieser Satz liegt griechisch vor: καθὰ καὶ ἐν τοῖς προονομασθεῖσι δύο ἐνομίσαμεν λόγοις τοῖς ἰδίᾳ ἐκδοθεῖσι περὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκεύασιν[3]. Überliefert sind ein Fragment ἐκ τοῦ κατ' εἰκόνα (89, 1143—1150) und περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα λόγος γ' (89, 1151—1180), und diese „dritte Abhandlung über die Gottebenbildlichkeit" enthält überraschenderweise eine Geschichte des Monotheletismus von seinen ersten Anfängen bis zum 20. Jahre nach dem sechsten allgemeinen Konzil (680/681). Sollen die λόγοι περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα identisch sein mit den λόγοι περὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκεύασιν? Vielleicht ist es richtiger, zu unterscheiden und anzunehmen, daß die λόγοι δύο περὶ τὴν κατασκεύασιν exegetisch gerichtet waren und die Wege des Werkes „In Hexaemeron" gingen, die λόγοι τρεῖς περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα aber später verfaßt wurden und sich gegen den Monotheletismus kehrten.

---

[1] In Hexaem. lib. 7 (89, 944).

[2] Ibid. lib. 1 (89, 860); vgl. lib. 3 (89, 877); lib. 4 (89, 889 f.).

[3] Ibid. lib. 6 (89, 930 f.). Der zweite Satz griechisch bei Pitra a. a. O. 244, n. 1; κατασκεύησιν bei Pitra wird abzuändern sein in κατασκεύασιν.

Im siebten Buche der Erklärung des Hexaëmeron, anläßlich der Beziehungen zwischen dem sechsten Tage des Schöpfungswerkes und dem Todestage Christi, bemerkt Anastasius: „Fuse de his a nobis dictum est in mystica contemplatione salutarium Christi Dei nostri passionum in evangelio, et illuc transmittimus discendi cupidum auditorem“ [1]. Dieser allegorische Kommentar über die Leidensgeschichte des Herrn nach den Evangelien ist, soviel bekannt, dem Zahn der Zeit erlegen.

Erhalten geblieben und hier einzureihen ist eine Sammlung von Fragen und Antworten (ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις), die in der Ausgabe Gretsers 154 Nummern zählt (89, 311—824). Exegetische Themata, Fragen über den Sinn alt- und neutestamentlicher Stellen, stehen wenigstens im Vordergrunde, wie denn überhaupt die Literaturform der Fragen und Antworten mit Vorliebe für exegetische Stoffe verwendet wurde. Aber freilich wechseln in unserer Sammlung, ähnlich wie in den „Quaestiones et responsiones“ des hl. Maximus Konfessor (§ 6, 3), mit den exegetischen dogmatische und moraltheologische Fragen in bunter Folge ab. Die Zahl der Fragen oder der Umfang der Sammlung schwankt in den Manuskripten. Spätere Hände haben in den ursprünglichen Bestand eingegriffen. Die 154 Kapitel der vorliegenden Ausgabe können auch nicht auf eine und dieselbe Hand zurückgehen. Mehrere Antworten treten in Widerspruch zueinander, und in den Antworten 2 und 57 wird Patriarch Nicephorus von Konstantinopel namhaft gemacht, der um ein Jahrhundert später lebte als Anastasius. Gehört also der Grundstock des Werkes dem Sinaiten an, so sind jedenfalls einige der 154 Kapitel als spätere Zutaten auszuscheiden, während anderseits die Möglichkeit besteht, daß aus neuen Handschriften weitere Kapitel als echte Bestandteile einzufügen sind.

Über Handschriften des griechischen Textes des Werkes In Hexaëmeron siehe Pitra a. a. O. 243. Ein Passus des ersten Buches (MGr 89, 866) ward griechisch herausgegeben von R. Schöne, Ein Fragment des Joh. Laurentius Lydus bei Anastasius Sinaita: Beiträge zur alten Geschichte, Berlin 1903, 327—329. — Zu dem fragmentum e sermone: „secundum imaginem“ (89, 1143—1150) vgl. etwa Bd. 3 dieses Werkes S. 196. — Über die handschriftliche Überlieferung der „Quaestiones et responsiones“ vgl. Pitra a. a. O. 243 f. Die Ausgabe J. Gretsers erschien 1617 zu Ingolstadt. Die Nachträge zu derselben bei Mai, Scriptorum vet. nova Coll. 1, Romae 1825, 1, 369—374, sind bei MGr übersehen worden. Vier weitere in Gretsers Ausgabe fehlende Fragen und Antworten, alle vier teils wörtlich teils sachlich dem Kommentare des hl. Hippolytus zum Buche Daniel entnommen, wurden nach einer Münchener Handschrift herausgegeben von H. Achelis, Hippolytstudien (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 16, 4), Leipzig 1897, 83—88; vgl. N. Bonwetsch, Hippolytus' Werke (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) 1, Leipzig 1897, 1, Vorbemerk. IV VIII.

---

[1] Ibid. lib. 7 (89, 944).

4. Predigten. — Das Eigentumsrecht an einer Anzahl Predigten wird dem Sinaiten nicht streitig gemacht werden können. Die zwei „Orationes in sextum psalmum“ (MGr 89, 1077—1144) sind offenbar zwei Rezensionen einer und derselben, auch syrisch und arabisch überlieferten Predigt, die zu Beginn der Fastenzeit gehalten wurde und sich auf Ps. 6 aufbaute. Eine „Oratio de sancta synaxi et de non iudicando deque iniuriarum oblivione“ (89, 825—850) mahnt in schönen Worten zum fleißigen Besuch des Gottesdienstes und würdigen Empfang der heiligen Kommunion und warnt zum Schluß vor dem Richten über den Nächsten und namentlich vor dem Richten über den Priester. Auch der „Sermo in defunctos“ (89, 1191—1202) muß den Hörer ergriffen haben. Das von Papadopulos-Kerameus (1891) vorgelegte Fragment „De blasphemia“ (vgl. 89, 1191 f.) ist allem Anscheine nach ein Ausschnitt aus einer Predigt. In arabischer Übersetzung hat sich eine schwungvolle Rede auf den Karfreitag erhalten. In syrischer Sprache liegt handschriftlich eine Rede über die Höllenfahrt der Seele Christi vor.

Eine syrische Übersetzung der Predigt über Ps. 6 erwähnt A. Baumstark, Gesch. der syrischen Lit., Bonn 1922, 262 353; zwei arabische Übersetzungen G. Graf, Die christlich-arabische Lit. (Straßburger theol. Studien 7, 1), Freiburg i. Br. 1905, 16. — Die Predigt „De sancta synaxi“ schließt, wie gesagt, mit einer Warnung vor dem Richten über den Nächsten und namentlich vor dem Richten über den Priester. Auf anderem Wege ist unter dem Namen des Sinaiten eine kleine „Demonstratio quod magna et angelica sit dignitas sacerdotum et quod omnino fieri nequeat ut iudicet laicus de sacerdote“ auf uns gekommen (vgl. 89, 1287 f.), die neuerdings von G. Mercati in der Rivista storico-critica delle scienze teolog. 1 (1905) 173 f. herausgegeben ward. Die Frage, ob diese „Demonstratio“ vielleicht ursprünglich einen Bestandteil jener Predigt gebildet habe, ist zu verneinen, weil Anzeichen einer Lückenhaftigkeit des Predigttextes nicht wahrzunehmen sind; vgl. Mercati a. a. O. 176—180. — Das Fragment „De blasphemia“ bei A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1, St. Petersburg 1891, 400—404. Vgl. zu demselben Bd. 2² dieses Werkes S. 247. — Die Predigt auf den Karfreitag ist aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzt worden durch L. Scheicho in der Theol.-praktischen Quartalschrift 65 (1912) 780—795. Über die syrische Predigt auf die Höllenfahrt der Seele Christi siehe Baumstark a. a. O. — Pitra a. a. O. gibt noch einige liturgische Stücke unter des Sinaiten Namen: „Interrogatio ad sanctissimum patrem nostrum cur feria IV uti et VI observetur“ (247 f.), „De liturgiis in quadragesimo die pro defunctis“ (277 f.). „Doctrina de temporibus“ (278—280). In dem letztgenannten Stücke wird jedoch Theodorus Studita (gest. 826) bereits zitiert.

5. Zwei Mönche Namens Anastasius. — In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts haben zwei Mönche Namens Anastasius Erzählungen oder erbauliche Erzählungen (διηγήματα ψυχωφελῆ) über die heiligen Väter des Sinai, ihre Tugendbeispiele und ihre Wundertaten geschrieben, und eine spätere Hand hat die zwei Schriftchen zu einem Ganzen zusammengefaßt. Erst F. Nau übergab dieses Bändchen der Öffentlichkeit, zuvörderst in französischer Übersetzung in der Revue de l'Institut Cathol. de Paris 1902, und sodann im griechischen Texte im Oriens Christianus 2 (1902) 58—89; 3 (1903) 56—90. Die Kapitel 1—41 will Nau einem Zeit- und Namensgenossen unseres Sinaiten zuweisen, die Kapitel 42—59, wenigstens zum größten Teile, dem Sinaiten selbst.

6. Zeitgenössische Bekämpfer der Juden. — Um dieselbe Zeit, da Anastasius Sinaita sein abhanden gekommenes Werk Κατὰ Ἰουδαίων verfaßte, haben auch einige andere Autoren gegen die Juden zur Feder gegriffen. Ein anonymer antijüdischer Dialog, „Dialogus Papisci et Philonis Iudaeorum cum quodam monacho", herausgegeben von Mc Giffert, New York 1889, ist um 700 wahrscheinlich in Ägypten ans Licht getreten; vgl. Bd. 1 [2] dieses Werkes S. 206. Von einem antijüdischen Dialoge unter dem Namen des Presbyters Hieronymus von Jerusalem, welcher etwa um 740 lebte, haben sich Bruchstücke erhalten (MGr 40, 847—866); vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 620 f. Ein großes, mindestens vier Bücher umfassendes Werk κατὰ Ἰουδαίων von der Hand eines Stephanus von Bostra, nach der herkömmlichen Annahme Bischof von Bostra zu Beginn des 8. Jahrhunderts, ist nur noch aus Zitaten bekannt. Johannes von Damaskus und andere rufen Stephanus als Zeugen für die Verehrung der Heiligenbilder an. Die Zitate wurden zusammengestellt von G. Mercati in der Theol. Quartalschrift 77 (1895) 662—668.

§ 9. Der Ikonoklasmus.

Hatte in den ersten christlichen Jahrhunderten das Urteil über bildliche Darstellungen des Herrn und der Heiligen, ihre Zulässigkeit oder Verwerflichkeit, sehr geschwankt, so pflegten seit den Tagen Konstantins des Gr. in der gesamten Kirche, bei den Griechen noch mehr als bei den Lateinern, zu Zwecken der Erbauung und Belehrung Bilder gefertigt und verehrt und als Schmuck der Kirchen verwendet zu werden. Kaiser Leo III. der Isaurier (717—741), ein militärischer Emporkömmling, wollte aus nicht recht durchsichtigem Anlasse, vielleicht unter mohammedanischen Einflüssen, diesen Gebrauch wieder ausrotten. In zwei Edikten, aus den Jahren 726 und 730, verordnete er die Entfernung und Vernichtung der Bilder. Von vielen Seiten erscholl lauter Widerspruch; zahlreiche Bischöfe, auch Germanus, der Patriarch der Hauptstadt, verweigerten ihre Mitwirkung; die Päpste Gregor II. und Gregor III. erhoben sehr ernste Vorstellungen. Trotzdem versuchte Kaiser Konstantin V. Kopronymus (741—755) das Vorgehen seines Vaters durch eine große Synode auch kirchlicherseits sanktionieren zu lassen, und es gelang ihm, 754 zu Konstantinopel unter dem Vorsitz des Erzbischofs Theodosius von Ephesus 338 Bischöfe zu einer Synode zu versammeln, welche sich selbst „die heilige große und allgemeine siebte Synode" nannte und in einem sehr wortreichen ὅρος oder Beschluß die Bilderverehrung als Häresie und Abgötterei verurteilte. Eine Lateransynode von 769 aber belegte die konstantinopolitanische Synode von 754 mit dem Anathem, und 787 konnte zu Nicäa die wirkliche siebte allgemeine Synode zusammentreten, deren Beschluß lautete, „daß wie das Zeichen des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes, so auch die ehrwürdigen und heiligen Bilder, mögen sie von Farbe oder aus Stein oder sonst einer geeigneten Materie sein, in den heiligen Kirchen Gottes, auf heiligen Gefäßen und Gewändern, auf Wänden und Tafeln, in Häusern und auf Wegen angebracht werden

sollen, nämlich die Bilder unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus, unserer unbefleckten Frau, der heiligen Gottesgebärerin, der ehrwürdigen Engel und aller heiligen und frommen Menschen“ [1]. Das Abbild vergegenwärtigt dem Geiste das Urbild und ruft zur Nachahmung des Urbildes auf. Um des Urbildes willen ist dem Abbilde Verehrung zu bezeigen, Verehrung (προσκύνησις), nicht Anbetung (λατρεία), welche Gott allein zukommt. — Diese Entscheidung gab dem kirchlichen Glaubensbewußtsein neue Kräfte, so daß ein zweiter Angriff auf die Bilder, den Kaiser Leo V. der Armenier (813—820) unternahm, leichter abgeschlagen werden konnte.

1. Die ikonoklastische Synode von 754. — Sind die Akten der ikonoklastischen Synode von 754 zu Grunde gegangen, so ist der Beschluß derselben auf einem Umwege in die Akten des siebten allgemeinen Konzils gelangt. Er war nämlich seinem vollen Wortlaute nach in eine Gegenschrift, eine „Widerlegung des zusammengeflickten und fälschlich sogenannten Beschlusses des Haufens der Christenankläger“ (d. i. Bilderfreundeverleumder), aufgenommen worden, und diese sechs Bände füllende „Widerlegung“ ward in der sechsten Sitzung des siebten allgemeinen Konzils in der Weise verlesen, daß Bischof Gregor von Neocäsarea einen Passus des Beschlusses und ein Diakon Epiphanius den betreffenden Abschnitt der Widerlegung las (Mansi 13, 205—363). Der Verfasser der Widerlegung ist ebensowenig bekannt wie der Redaktor des Beschlusses. Vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte 3², Freiburg i. Br. 1877, 410—418. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit, Gotha 1890, 90—97.

2. Literarische Anwälte des Ikonoklasmus. — In seinem 9. Kanon verfügte das siebte allgemeine Konzil, daß alles falsche Geschreibsel (ψευδοσυγγράμματα) gegen die ehrwürdigen Bilder in die bischöfliche Wohnung zu Konstantinopel abgeliefert und dort mit den übrigen häretischen Büchern hinterlegt werde (Mansi 13, 430). Es sind also jedenfalls mehrere literarische Anwälte des Ikonoklasmus aufgetreten, und es liegt nahe, anzunehmen, daß die ersten theologischen Freunde und Förderer der Absichten Leos des Isauriers, Bischof Konstantin von Nakolia in Phrygien, Bischof Thomas von Klaudiopolis (in Isaurien?), Erzbischof Theodorus von Ephesus, gern bereit gewesen sind, mit wissenschaftlichen Waffen dem Kaiser zu Hilfe zu kommen. Doch ist nichts Sicheres mehr zu ermitteln.

3. Konstantin Kopronymus. — Eine bilderfeindliche Schrift unter dem Namen des Kaisers Konstantin Kopronymus, anscheinend größeren Umfangs, gab dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) Anlaß zur Abfassung seiner „Antirrhetici adversus Constantinum Copr.“ (MGr 100,205—534), denen reiche und vielfach wörtliche Auszüge aus dem gegnerischen Werke eingeflochten sind.

§ 10. Germanus von Konstantinopel.

(1. Lebensdaten. 2. Dogmatisch-Polemisches. 3. Predigten und anderes. 4. Johannes von Konstantinopel.)

1. Lebensdaten. — Patriarch Germanus I. von Konstantinopel hat von Anfang an gegen den Ikonoklasmus Stellung genommen. Als Bischof von Cyzikus war er so schwach gewesen, der Weisung des

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 377.

Kaisers Philippikus folgend, sich 712 auf einer Synode zu Konstantinopel zum Monotheletismus zu bekennen, war aber bald wieder auf die Seite der Orthodoxie getreten und 715, schon ein Greis, zum Patriarchen der Hauptstadt gewählt worden. Er säumte nicht, auf einer Synode von 715 oder 716 die Lehre von zwei Willen und zwei Tätigkeiten zu verkünden. Seiner bilderfreundlichen Haltung wegen ward er durch Kaiser Leo III. den Isaurier 730 der Patriarchenwürde verlustig erklärt und zog sich nun in sein elterliches Haus zu Platanion bei Konstantinopel zurück, wo er 733, etwa 98jährig, starb. Die ikonoklastische Synode von 754 sprach das Anathem über Germanus aus, wogegen die auf dem siebten allgemeinen Konzil verlesene Widerlegung des Beschlusses jener Synode der Heiligkeit des Lebens des Patriarchen sowohl wie der Reinheit seiner Lehre und insbesondere auch seinem literarischen Kampfe gegen die Feinde der kirchlichen Überlieferung warme Worte des Lobes spendete.

Eine anonyme griechische Vita S. Germani aus dem 8. Jahrhundert edierte A. Papadopulos-Kerameus, Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη 1, Konstantinopel 1884, Anhang 1—17. G. Henschenius, De S. Germano: Acta SS. Maii 3, Antverp. 1680, 155—161 (= MGr 98, 19—36). v. Hefele, Konziliengeschichte 3², 363 ff 372 ff 380 ff. Über die Abstammung des Patriarchen (ein Blutsverwandter Kaiser Justinians II) siehe E. Stein in der Klio 16 (1920) 207.

2. Dogmatisch-Polemisches. — In erster Linie wird bei dem Hinweise auf den literarischen Kampf gegen die Häretiker wohl an die in die Akten des siebten allgemeinen Konzils übergegangenen Briefe des Patriarchen aus den Anfängen des Bilderstreites zu denken sein, wie sie bei MGr 98, 147—222 unter der Aufschrift „Epistolae dogmaticae“ zusammengestellt sind: je ein Belehrungs- und Ermahnungsschreiben an die bilderfeindlichen Bischöfe Konstantin von Nakolia und Thomas von Klaudiopolis und ein Schreiben an Erzbischof Johannes von Synnada, den Metropoliten des Bischofs Konstantin. Dazu kommt noch ein Brief des Papstes Gregor II. an Patriarch Germanus, die schmeichelhafte Antwort auf ein verloren gegangenes Schreiben des Patriarchen an den Papst. Alle diese vier Briefe sind für die früheste Geschichte des Bilderstreites von hervorragender Bedeutung. Eine „Epistola ad Armenios, pro decretis concilii Chalcedonensis“ oder zur Verteidigung der Zweinaturenlehre, hat Kardinal Mai in lateinischer Übersetzung herausgegeben (98, 135—146). Griechisch konnte Mai ein Büchlein „De haeresibus et synodis“ vorlegen, welches die im Laufe der Jahrhunderte aufgetretenen Häresien und die zu ihrer Bekämpfung veranstalteten kirchlichen Synoden vorführt (98, 39—88). Aus den Angaben über die Entstehung des Bilderstreites (c. 40) erhellt unzweideutig, daß dasselbe bald nach Erscheinen des ersten Ediktes Leos des Isauriers gegen die Bilder oder bald nach 726 geschrieben worden ist. Etwas früher handelte Anastasius Sinaita über dasselbe Thema

(§ 8, 2). Endlich hat Mai noch einen sehr gefälligen und ansprechenden Dialog „De vitae termino“ (περὶ ὅρου ζωῆς) ans Licht gezogen, welcher sich aus Anlaß eines Todesfalles über Ziel und Ende des Menschenlebens verbreitet (98, 89—132). Der Streit der beiden Partner dreht sich im wesentlichen um das rechte Verständnis eines Wortes Basilius' des Gr. über die Verschiedenheit der Lebensdauer, die Gott den einzelnen Menschen zubemessen hat [1]. Photius hat diesen Dialog des Germanus unter seine „Amphilochia“ oder gesammelte Abhandlungen gestellt [2], wie er auch verschiedene andere Nummern der „Amphilochia“ wortwörtlich aus ältern Kirchenschriftstellern herübernahm. Abhanden gekommen, wie es scheint, und nur noch aus einem Berichte bei Photius (Bibl. cod. 233) bekannt ist eine Schrift unter dem Titel Ἀνταποδοτικὸς ἢ ἀνόθευτος, etwa „Wahre Vergeltung“, in welcher Germanus Gregor von Nyssa gegen den Vorwurf in Schutz nahm, die origenistische Apokatastasis gelehrt zu haben. Gregor selbst habe nie eine schließliche Beseligung aller vernunftbegabten Kreatur, auch der bösen Menschen und Engel, behauptet; aber seine Schriften seien von böswilliger Hand in häretischem Sinne gefälscht worden. Sachlich verfehlt [3], war auch diese Kontroversschrift laut Photius reich an formellen Vorzügen.

Die „Epistola ad Armenios“ zuerst bei Mai, Nova Patrum Bibl 2, Romae 1844, 585—594. Das Büchlein „De haeresibus et synodis“ zuerst bei Mai, Spicilegium Romanum 7 (1842) 1—74. Der Dialog „De vitae termino“ zuerst bei Mai, Scriptorum vet. nova Coll. 1 (1825), 1, 285—315; 2 (1827) 682 f.

3. Predigten und anderes. — Die neun „Orationes“ unter dem Namen des Patriarchen (MGr 98, 221—384) sind sämtlich sorgsam ausgefeilt und dem Geschmack der Zeit und Umgebung angepaßt, insbesondere mit rhetorischem Flitter überschüttet. Die zwei ersten betreffen Feste des Herrn, „in vivificam crucem“ und „in dominici corporis sepulturam“, die sieben folgenden sind der Verherrlichung der jungfräulichen Mutter gewidmet, Or. 3—4 „in praesentationem B. M. V.“, 5 „in annuntiationem“, 6—8 „in dormitionem“, 9 „in zonam“, d. i. auf den Gürtel der Jungfrau, der in der Marienkirche zu Chalkoprateia in Konstantinopel aufbewahrt und als Reliquie verehrt wurde. Daß diese Predigten wirklich unserem Germanus zuzuweisen sind und nicht etwa, wie andere Forscher wollten, dem Patriarchen Germanus II. von Konstantinopel (1222—1240), dürften Ballerini und Jugie dargetan haben. Die drei Reden „auf das Entschlafen“ der Jungfrau, in welchen die Tradition von der Wiedererweckung und der leiblichen Aufnahme in den Himmel entwickelt und durch Kongruenzgründe erläutert wird, sind durch den Chronisten Michael Glykas im 12. Jahrhundert als echt beglaubigt.

[1] Bas. M., In martyrem Julittam 5; MGr 31, 248 f.
[2] Vgl. MGr 101, 811 f. [3] Vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 217.

Einige kleine Gedichte, insbesondere Idiomela von der Art, wie wir sie schon bei Sophronius von Jerusalem kennen lernten (§ 7, 3), sind noch erst näher zu untersuchen, bevor sie dem Nachlaß unseres Patriarchen zugerechnet werden können. Eine Erklärung der Liturgie, „Rerum ecclesiasticarum contemplatio“ (98, 383—454), wird allgemein als unterschoben betrachtet. Sie scheint im 10. oder 11. Jahrhundert von einem Mönche verfaßt worden zu sein. Sie ist übrigens die älteste uns bekannte Schrift, welche in der Liturgie eine dramatische Darstellung des Leidens und der Auferstehung des Herrn erblickt.

Über die Herkunft der Predigten siehe A. Ballerini, Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum 2, 1, Romae 1854, 243—283. Ein wichtiger Nachtrag, betreffend Or. 6—8, in dormitionem, bei M. Jugie in den Echos d'Orient 16 (1913) 219—221. Zu Or 4, in praesentationem, vgl. S. J. Mercati, De nonnullis versibus dodecasyllabis S. Germani I Cp. Patriarchae homiliae Εἰς τὰ εἰσόδια τῆς θεοτόκου insertis (Studi liturgici, fasc. 8), Grottaferrata 1915. — Was die Gedichte angeht, so steht bei MGr 98, 453 f. ein Hymnus „in S. Dei Genitricem“. Drei Idiomela unter des Germanus Namen finden sich bei Christ und Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 98 f.; vgl. Proleg. XLIII. Dazu noch ein Zitat aus einem Idiomelon bei J. B. Pitra, Analecta sacra 1, Paris 1876, Proleg. XXVI. — Über die Erklärung der Liturgie siehe namentlich P. Drews in den Theol. Studien und Kritiken 73 (1900) 481 ff.; Fr. E. Brightman in The Journal of Theol. Studies 9 (1908) 248 ff 387 ff. Eine alte lateinische Übersetzung oder Bearbeitung der Schrift bei S. Pétridès in der Revue de l'Orient chrét. 10 (1905) 350—364, sowie bei J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibl. 10, Romae 1905, 2, 9—28. — Nach einer handschriftlichen Notiz bei Mai, Spicilegium Rom. 7 (1842) 74 = MGr 98, 87 f. sind den Scholien des hl. Maximus Konfessor zu den „Areopagitica“ auch Scholien des „Patriarchen Germanus“ beigemischt worden (vgl. § 6, 3). Sonst ist jedoch von solchen Scholien unseres Germanus nichts bekannt, und auch nicht von Scholien des Patriarchen Germanus II von Konstantinopel. — Über georgische Übersetzungen verschiedener Schriften unseres Germanus siehe G. Peradze in Oriens Christanus 3. Serie, 5 (1930—1931) 89 f.

4. Johannes von Konstantinopel. — Von dem unmittelbaren Vorgänger unseres Germanus, Patriarch Johannes VI von Konstantinopel (712—715), besitzen wir noch einen Brief an Papst Konstantin I (708—715), welcher das allgemeine Konzil von 680/681 und das auch von Germanus besuchte monotheletische Konziliabulum von 712 betrifft (MGr 96, 1415—1434). Vgl. v. Hefele, Konziliengesch. 3^2, 363 ff.

§ 11. Johannes von Damaskus.

(1. Stellung und Bedeutung. 2. Lebensweg. 3. Schriften gegen die Bilderfeinde und andere Streitschriften. 4. Die „Quelle der Erkenntnis“. 5. Kleinere dogmatische Schriften. 6. Die „Heiligen Parallelen“. 7. Kleinere ethisch-aszetische Schriften und Homilien. 8. Exegetisches und Hagiographisches. 9. Dichtungen. 10. Theodorus Abu Qurra.)

1. Stellung und Bedeutung. — In Johannes von Damaskus steht noch einmal ein gewaltiger Wortführer der alten Kirche auf, ein Lehrmeister, der sozusagen alle Fragen der Zeit vor sein Forum zieht und auf Grund der Überlieferung entscheidet. Schon im Bilder-

streite hat die ganze griechische Kirche seiner Stimme gelauscht. Zu Damaskus unter dem Schutze des Chalifen lebend, konnte er Leo dem Isaurier erklären: „Der Kaiser hat der Kirche keine Gesetze vorzuschreiben“[1], und die Edikte Leos gegen die Bilder mit feurigen Apologien der Bilderverehrung beantworten, Apologien, die von jeher zu dem Besten gerechnet wurden, was über die Bilderfrage geschrieben worden. Später hat er sich als kirchlicher Dichter unsterblichen Ruhm erworben. Suidas ist der Überzeugung, daß den Gesängen des Johannes und seines Adoptivbruders Kosmas keine andern gleichgekommen sind noch auch wohl je gleichkommen werden, solange die Welt steht[2]. Vor allem aber hat Johannes der griechischen Kirche eine Dogmatik geschenkt, die sie nie mehr aus der Hand legen sollte. In seiner gesamten Schriftstellerei ist er hauptsächlich Sammler, bestrebt, das Erbe der Vergangenheit zu bergen, mag er sich nun auf dogmatischem oder ethischem, auf exegetischem oder historischem Boden bewegen. Das Empfinden, daß die Blütezeit theologischer Produktivität ein Ende genommen, muß damals durch den ganzen Orient gegangen sein. So hat Johannes auch versucht, das, was die allgemeinen Konzilien festgestellt und die bewährtesten Väter als Kirchenlehre bezeugt hatten, zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen oder die Glaubensüberlieferung der griechischen Kirche zu einem gedrängten Gesamtbilde zu vereinigen. Mit dem sechsten ökumenischen Konzil aber war die Entwicklung des Dogmas im Orient im wesentlichen zum Abschluß gekommen, und einen Dogmatiker, welcher den Verfasser der „Quelle der Erkenntnis“ in den Schatten gestellt hätte, hat der Orient seitdem nicht mehr gesehen. Unter solchen Umständen konnte dieses Werk in der morgenländischen Kirche ein klassisches Lehrbuch der Dogmatik bleiben bis auf den heutigen Tag Um 813 berichtet Theophanes Konfessor, daß Johannes Χρυσορρόας, der Goldströmende, Goldredende, genannt zu werden pflege, und zwar, fügt er bei, mit Recht „wegen der in seiner Lehre wie in seinem Leben erblühenden goldglänzenden Gnade des Geistes“[3]. Die griechische wie die lateinische Kirche verehrt Johannes als Heiligen. Papst Leo XIII. erklärte ihn am 19. August 1890 zum Kirchenlehrer.

Am 21. Januar 1636 betraute der französische Episkopat den Kanonikus Johann Aubert mit der Sorge für eine Gesamtausgabe der Werke des Damaszeners. Aber Aubert sowohl wie auch Franz Combefis und Philipp Labbé, die dieselbe Aufgabe in Angriff nahmen, sind über Vorarbeiten nicht hinausgedrungen. Erst der Dominikaner Michael le Quien konnte unter Beihilfe anderer Gelehrten den Plan zur Durchführung bringen und eine mehr oder weniger vollständige griechisch-lateinische Ausgabe liefern mit umfangreichen

---

[1] Οὐ βασιλέων ἐστι νομοθετεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ, De imagin. or. 2, 12; MGr 94, 1296.
[2] Suid., Lex. s. v. Joan. Damasc.; rec. Bernhardy 1, 2, 1029
[3] Theoph., Chronogr. ad a. m. 6234; ed. de Boor 1, 417.

Prolegomena und gründlichen literar- und dogmengeschichtlichen Dissertationen. Sie erschien 1712 zu Paris, 2 Bde 2⁰, ward 1748 zu Venedig von neuem aufgelegt und ist auch bei MGr 94—96, Paris 1864, wieder abgedruckt worden. Doch wurden hier „supplementi vice“ einige von Gallandi bzw. seinen Fortsetzern, Kardinal Mai und andern, neu aufgefundene Texte beigefügt. — F. H. J. Grundlehner, Johannes Damascenus (Academisch Proefschrift), Utrecht 1876. J. Langen, Johannes von Damaskus, Gotha 1879. F. Kattenbusch, Johannes von Damaskus: Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche³ 9, Leipzig 1901, 286—300. D. Ainslee, John of Damascus, 3. ed., London 1903. K. J. Dyobuniotes, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Athen 1903; vgl. Fr. Diekamp in der Byzant. Zeitschr. 13 (1904) 162—166. — G. E. Steitz, Die Abendmahlslehre des Johannes von Damaskus: Jahrbücher f. deutsche Theol. 12 (1867) 275—286. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte 1, Wien 1873, 49—78: Johannes von Damaskus. K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus, Gütersloh 1903. V. Ermoni, St. Jean Damascène (La Pensée Chrét.), Paris. 1904. J. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 9, 3), Paderborn 1909. St. Tyszkiewicz, Der hl. Johannes von Damaskus und die russische antirömische Polemik: Zeitschr. f. kath. Theol. 43 (1919) 78—104.

2. Lebensweg. — Der Lebensweg des hl. Johannes ist nur sehr spärlich erhellt. Eine arabische Lebensbeschreibung, die um 1085 von einem Mönche Michael verfaßt, aber erst 1912 zum Druck befördert wurde, will erbaulichen Zwecken dienen und bietet nur wenig geschichtlichen Stoff, und eine schon längst bekannte griechische Vita (MGr 94, 429—490), vielleicht von der Hand des Patriarchen Johannes VIII. von Jerusalem, um 1110, ist, wie sie auch selbst sagt, eine bloße Übersetzung oder Überarbeitung der arabischen Vita. Die Geburt des Johannes fällt in das 7. Jahrhundert; eine Jahreszahl läßt sich nicht angeben. Er entstammte einer zu Damaskus ansässigen Christenfamilie, in welcher ein sarazenisches Staatsamt, vermutlich das Oberaufsichtsamt über die in Syrien einzutreibenden Steuern, sich von Vater auf Sohn vererbte. Als Abkömmling dieser Familie führte er auch den arabischen Namen Mansur, „Siegreicher“, den sein erbitterter Feind, Kaiser Konstantin Kopronymus, der Bilderstürmer, in Μάνζηρος, „Bastard“, verkehrte[1]. Eine sehr umfassende profanwissenschaftliche wie theologische Ausbildung empfingen Johannes und sein Adoptivbruder Kosmas durch einen gleichfalls Kosmas genannten Mönch aus Kalabrien, welcher in sarazenische Gefangenschaft geraten und durch den Vater des Johannes zur Freiheit gelangt war. Wann Johannes das erwähnte Staatsamt zu Damaskus angetreten und wie lange er es verwaltet, bleibt dahingestellt. Als er 726 oder bald nachher zur Verteidigung der Bilder das Wort ergriff, weilte er noch zu Damaskus. Um 732 aber hat er sich mit seinem Adoptivbruder Kosmas in die

[1] Theoph., Chronogr. a. a. O.

Laura des hl. Sabas bei Jerusalem zurückgezogen. Durch Patriarch Johannes V. von Jerusalem, gest. 735, wurde er zum Priester geweiht. Kosmas ward 743 zum Bischof von Majuma, der Hafenstadt von Gaza, bestellt. Johannes ist, gewiß nur auf seinen Wunsch hin, Priester geblieben und hat, soviel wir wissen, das Kloster nicht mehr verlassen. Frömmigkeit und Schriftstellerei haben seine Tage ausgefüllt. Wie lange sie gedauert, ist ungewiß. Die ikonoklastische Synode vom Jahre 754 anathematisierte den Patriarchen Germanus von Konstantinopel (§ 10), einen gewissen Georgius von Cypern und, mit viermal wiederholtem Fluche, unsern Johannes unter dem Namen Mansur; sie bemerkte dabei, die Trinität habe diese drei zu Boden geschlagen, ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν[1]. Ist dieses καθεῖλεν von der Hinwegnahme aus dem Leben zu verstehen, so folgt, daß Johannes vor 754 gestorben ist, wie denn Germanus schon 733 starb. Wenngleich aber das vielgebrauchte Wort auch auf eine Anathematisierung oder Absetzung gedeutet werden kann, so dürfte doch die Beziehung auf den Tod den Vorzug verdienen, um so mehr, als das allgemeine Konzil vom Jahre 787 dem Konziliabulum entgegnete, die Trinität habe die drei verherrlicht, ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς ἐδόξασεν[2].

Die arabische Vita edierte C. Bacha, Biographie de St. Jean Damascène, Harisa (Liban) 1912; wiederholt London 1912. Eine treffliche deutsche Übersetzung gab G. Graf im Katholik 1913 2, 164—190 320—331. Zu der griechischen Vita bei MGr 94, 429—490, vgl. etwa E. Bouvy in der Byzant. Zeitschrift 2 (1893) 110 f. Jüngere griechische Viten verzeichnet Graf a. a. O. 165. Die von M. Gordillo (Damascenica: Orientalia Christiana 8, 45—104) veröffentlichte griechische Vita ist ohne allen Wert; siehe M. Jugie, Une nouvelle Vie et un nouvel écrit de St. Jean Damascène: Échos d'Orient 28 (1929) 35—41. — S. Vailhé in den Échos d'Orient 9 (1906) 28—30 datiert den Tod des hl. Johannes auf den 4. Dezember 749.

3. Schriften gegen die Bilderfeinde und andere Streitschriften. — Die „Orationes pro sacris imaginibus" oder λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας (MGr 94, 1231 bis 1420) dürften die ältesten aller Schriften des Damaszeners sein. Klar und bestimmt und von warmer Begeisterung oder auch Entrüstung durchweht, aber doch gemäßigt und vornehm, waren diese drei Apologien wohl geeignet, Eindruck zu machen. Die zwei ersten sind den zwei Edikten Leos des Isauriers gegen die Bilder auf dem Fuße gefolgt; die erste, an das Volk von Konstantinopel und seinen Patriarchen (Germanus) gerichtet (c. 3), ist 726 oder 727 veröffentlicht worden; die zweite, etwas dringlicher gehalten oder persönlicher gefärbt, darf ins Jahr 730 gesetzt werden. Die dritte entzieht sich einer genaueren Datierung, ist aber jedenfalls zuletzt geschrieben und

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 356.
[2] Mansi 13, 400.

ist auch weniger eine polemische Schutzschrift für die Bilder als vielmehr eine dogmatische Abhandlung über die Bilder. Alle wesentlichen Gedanken dieser dritten Schrift sind jedoch auch in der ersten schon ausgesprochen. Gott an sich kann nicht abgebildet werden, wohl aber der menschgewordene Gott (οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα, Or. 1, 4). Das mosaische Bilderverbot betraf die Darstellung Gottes an sich und wollte der Verehrung durch Anbetung (ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις) vorbeugen. Verehrung, nicht Anbetung, verdient alles, was mit meinem Heile zusammenhängt, das Kreuz, das Evangelienbuch, der Altar usw. Die einem Bilde erwiesene Ehre gilt stets dem durch das Bild Dargestellten. Die pädagogische Bedeutung der Bilder liegt zu Tage. Sie veranschaulichen die Tatsachen der Erlösung, mahnen an die Tugendbeispiele der Heiligen, dienen dem Ungebildeten als Buch, vertreten die Stelle der Predigt (ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμυημένοις ἡ βίβλος, τοῦτο καὶ ἀγραμμάτοις ἡ εἰκὼν καὶ ὅπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁράσει ἡ εἰκών, Or. 1, 17). Alle drei Schriften sind, um dies noch nachzutragen, mit einem Anhang von Väterzeugnissen für die Bilderverehrung versehen.

Der Dialog gegen die Manichäer (κατὰ Μανιχαίων διάλογος, 94, 1505—1584) ist eine umständliche Widerlegung des dualistisch-manichäischen Systems in Form eines Zwiegesprächs zwischen einem Orthodoxen und einem Manichäer, vermutlich zunächst gegen die Sekte der Paulikianer gerichtet, welche sich seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts im Orient immer weiter ausbreitete. Wesentlich gleichen Inhalts, aber viel kleiner an Umfang ist die erst 1847 durch Mai herausgegebene Disputation des orthodoxen Johannes mit einem Manichäer (διάλεξις Ἰωάννου ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαῖον, 96, 1319—1336). Die Disputation eines Sarazenen und eines Christen (διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ) beschränkt sich hauptsächlich auf die Verteidigung der Inkarnationslehre und die Bekämpfung des Fatalismus. Übrigens liegt dieselbe in zwei Textesrezensionen vor (94, 1585—1598 und 96, 1335 bis 1348), was vielleicht darauf zurückzuführen ist, daß der Verfasser laut dem ältesten griechischen Biographen gegen Ende seines Lebens seine Schriften einer Revision unterzogen hat. Die Fragmente über Drachen und über Hexen (περὶ δρακόντων, περὶ στρυγγῶν, 94, 1599 bis 1604), Überbleibsel eines sonst nicht bekannten Werkes, polemisieren gegen den unter Juden und Sarazenen herrschenden Hexenglauben.

Gegen den Nestorianismus kehren sich die Schrift κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν Νεστοριανῶν (95, 187—224) und die erst 1901 durch Diekamp ans Licht gezogene Abhandlung περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν. Ein Aufsatz über die zusammengesetzte Natur (περὶ συνθέτου φύσεως, 95, 111—126) wendet sich gegen den Monophysitismus, und auch das im Auftrag des Metropoliten Petrus von Damaskus verfaßte Werk an

einen unbekannten jakobitischen Bischof (πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν Τουδαραίας [?] τὸν Ἰακωβίτην, 94, 1435—1502) bezweckt in erster Linie die Widerlegung des Monophysitismus; den lückenhaften Text der bisherigen Ausgaben hat Diekamp 1901 ergänzt. Der Bekämpfung des Monotheletismus widmete Johannes noch ein besonderes Werk, „Über die zwei Willen in Christus" betitelt (περὶ τῶν ἐν τῷ Χριστῷ δύο θελημάτων, 95, 127—186) und mit den Schriften des hl. Maximus Konfessor über diesen Gegenstand sich sehr nahe berührend.

Es darf nicht wundernehmen, wenn dem gefeierten Anwalt der Bilder auch fremde Schriften gleicher Richtung unterschoben wurden. Zwei derselben sind von Le Quien in seine Ausgabe der Werke des Damaszeners aufgenommen worden: eine sehr beachtenswerte Schutzschrift für die Bilder an Konstantin Kabalinus, d. i. Konstantin Kopronymus (95, 309—344), und ein nach handschriftlicher Angabe von den Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem gelegentlich einer Synode zu Jerusalem im April 836 an Kaiser Theophilus abgesandtes Schreiben in Sachen der Bilderverehrung (95, 345—386). Durch die Fortsetzer der Bibliotheca Gallandis ward noch eine Streitschrift gegen die Bilderstürmer vom Jahre 770 unter dem Namen des hl. Johannes veröffentlicht (96, 1347—1362). Vgl. Fr. Diekamp in der Byzant. Zeitschrift 13 (1904) 164. Näheres über die echten und die unechten Bilderschriften bei K. Schwarzlose, Der Bilderstreit. Gotha 1890, 102 ff. — Die Abhandlung περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν edierte Diekamp in der Theol. Quartalschrift 83 (1901) 555—595, indem er zugleich die große Lücke ausfüllte, welche der Text des Werkes an einen jakobitischen Bischof bis dahin aufwies.

4. Die „Quelle der Erkenntnis". — Das berühmteste unter den Werken des hl. Johannes ist die „Quelle der Erkenntnis" (πηγὴ γνώσεως, MGr 94, 517—1228). Es wird eröffnet durch eine philosophische Einleitung (κεφάλαια φιλοσοφικά), gewöhnlich „Dialectica" zitiert, aber hauptsächlich aristotelische Ontologie enthaltend. Nach der kurzen Vorrede des ganzen Werkes wollte der Verfasser hier das Beste, was die hellenischen Philosophen zu bieten haben, nach Art einer Biene sammeln, um so „von den Feinden Nutzen zu ziehen". Folgt als zweiter Teil eine knapp gefaßte Geschichte der Häresien (περὶ αἱρέσεων), welche indessen bis hinab zu den Kollyridianerinnen (c. 79) sozusagen eine bloße Wiederholung der „Anakephalaiosis" des hl. Epiphanius (?) darstellt, im weiteren Verlaufe andere uns noch erhaltene Vorlagen wiedergibt und wohl nur in ihren Schlußkapiteln 101—103 (Mohammedaner, Bilderstürmer, Aposchisten oder Paulikianer) das volle Eigentum des Verfassers ist. Mehrere Handschriften zählen jedoch statt 103 nur 100 Häresien, als letzte den Mohammedanismus. Überhaupt zeigt die Überlieferung des Werkes an manchen Stellen mehr oder weniger großes Schwanken. Den dritten und letzten Teil des Ganzen bildet die Darlegung des orthodoxen Glaubens (ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως), die auch 100 Kapitel umfaßt und in der Ausgabe Le Quiens in vier Bücher abgeteilt ist. Das erste handelt von Gott, das zweite von der Schöpfung, den Engeln und Dämonen, der sichtbaren Natur, dem

Paradiese, dem Menschen und seinen Vermögen, der göttlichen Vorsehung; das dritte verbreitet sich sehr ausführlich über die Lehre von der Menschwerdung, und das vierte, am wenigsten geordnet, bespricht insbesondere die Verherrlichung des Gottmenschen, die Taufe und die heilige Eucharistie, die Verehrung der Heiligen und der Reliquien, den Kanon des Alten und des Neuen Testamentes, das Böse in der Welt, die letzten Dinge. Diese Gliederung des dritten Teiles in vier Bücher ist aber der griechischen Überlieferung fremd und erst im Abendlande aufgekommen und zwar wahrscheinlich der Vierzahl der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus (gest. 1164) nachgebildet. Gewidmet ist das Werk dem Adoptivbruder des Verfassers, Kosmas, der, wie schon gesagt, 743 Bischof von Majuma geworden war und deshalb als πατήρ begrüßt wird. Die Abfassung ist demnach in die letzten Lebensjahre des Johannes zu verlegen.

Die Bedeutung des Werkes beruht auf seinem dritten Teile. Er ist der erste Versuch einer vollständigen Dogmatik im Umkreis der griechischen Literatur. Nur an jenem Kompendium der Kirchenlehre, welches Theodoret von Cyrus seiner Ketzergeschichte anschloß, hatte er ein bescheidenes Vorbild. Bot indessen Theodoret im wesentlichen ein Gewebe von Bibelstellen, so wollte Johannes, ohne natürlich die biblischen Autoren auszuschließen, die großen Konzilien und die vertrauenswürdigsten Lehrer der Vorzeit zu Worte kommen lassen. Irgend etwas Eigenes wollte er nicht sagen: ἐγὼ δέ, ἐμὸν μέν, οὐδέν, heißt es in der Vorrede. Genannt hat er seine Gewährsmänner nur selten. Mit Vorliebe aber benützt er Gregor von Nazianz, Basilius d. Gr., Pseudo-Dionysius Areopagita, Leontius von Byzanz. Großenteils redet er auch in den Worten seiner Meister, fügt aber, wo es nötig scheint, Erläuterungen an. Und dank einer weitgreifenden Belesenheit, einer vieljährigen Schulung und einem gewissen „sentire cum ecclesia“ weiß er den Ertrag der dogmengeschichtlichen Entwicklung in ebenso zuverlässiger wie klarer und übersichtlicher Form zusammenzustellen. Das überaus hohe Ansehen, welches der dritte Teil im Morgenlande erlangen und behalten sollte, ist wohl verständlich.

Im 12. Jahrhundert fand der dritte Teil unter dem Namen einer Schrift „De fide orthodoxa“ seinen Weg ins Abendland. Burgundio, Bürger und Richter zu Pisa, übersetzte um 1148 im Auftrage des Papstes Eugen III. den griechischen Text ins Lateinische. Petrus Lombardus, der Sentenzenmeister, hat diese Übersetzung oder doch ein Stück derselben bereits gekannt und wiederholt zitiert. Die Meinung aber, Petrus habe sich in seiner Anordnung des Stoffes oder in der Gliederung der Sentenzen den Damaszener zum Muster genommen, ist von der neueren Forschung fallen gelassen worden. Vor Burgundio hatte schon ein Unbekannter Hand an eine lateinische Übersetzung der Schrift des Damaszeners oder doch der Kapitel 1—8 gelegt. Nach

Burgundio haben Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln (gest. 1253), und andere Übersetzungen gefertigt.

Der unter den unechten Werken Cyrills von Alexandrien stehende Traktat „De sacrosancta trinitate“, MGr 77, 1119—1174, ist nicht, wie man lange geglaubt hat, ein Auszug aus der „Darlegung des orthodoxen Glaubens“, ist vielmehr eine nicht unwichtige Quelle der Darlegung gewesen. Siehe Bd. 4 dieses Werkes S. 47 f. Über die ältesten lateinischen Übersetzungen der Darlegung, von welchen noch keine gedruckt ist, siehe J. de Ghellinck, L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental: Byzant. Zeitschrift 21 (1912) 448—457; ders., Le mouvement théologique du XII[e] siècle, Paris 1914, 245—276; E. Hocedez, La diffusion de la ‚Translatio Lincolniensis‘ du ‚De orthodoxa fide‘ de St. Jean Damascène: Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét. 3 (1913) 189—198; ders., Les trois premières traductions du ‚De orthodoxa fide‘ de St. Jean Damascène: Le Musée Belge 17 (1913) 109—123; P. Minges, Zum Gebrauch der Schrift De fide orthodoxa des Joh. Damaszenus in der Scholastik: Theol. Quartalschrift 96 (1914) 225—247. Handschriftlich liegt auch eine arabische Übersetzung der Darlegung und anderer Schriften des Damaszeners aus der Mitte des 11. Jahrhunderts vor; G. Graf, Die christlich-arabische Literatur, Freiburg i. Br. 1905, 68 f. Eine slawische Übersetzung der Darlegung von dem Exarchen Johannes von Bulgarien ist schon herausgegeben worden durch A. Popov, Moskau 1878. Eine neue deutsche Übersetzung lieferte D. Stiefenhofer, Kempten 1923 (Bibl. der Kirchenväter). — Über Exzerpte aus Nemesius, De natura hominis, in der Quelle der Erkenntnis siehe K. Burkhard, Johannes' von Damaskus Auszüge aus Nemesius: Wiener Eranos, Wien 1909, 89—101.

5. Kleinere dogmatische Schriften. — Einige kleinere dogmatische Schriften sind wohl sämtlich älter als die „Quelle der Erkenntnis“. Das ausführliche Glaubensbekenntnis (λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος, MGr 94, 1421—1432) ist auf Ersuchen eines wahrscheinlich bis dahin dem Monotheletismus ergebenen Bischofs Elias von Johannes, als er noch zu Damaskus weilte, verfaßt und von jenem Bischof als sein Confiteor dem schon genannten Metropoliten Petrus von Damaskus überreicht worden. Eine kurzgefaßte Einleitung in die Dogmatik (εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 95, 99—112) ist philosophischen Inhalts, gleichsam eine Vorarbeit zu dem ersten Teile der „Quelle der Erkenntnis“. Ein Aufsatz über die heilige Dreieinigkeit (περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, 95, 9—18), der in Fragen und Antworten verläuft, erörtert außer der Trinitätslehre auch die wichtigsten Punkte der Christologie. Ein längerer Traktat über das Trishagion (περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου, 95, 21—62), an einen Archimandriten gerichtet, erbringt den Nachweis, daß die Anrufung „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser“ nicht auf den Sohn allein, sondern auf die ganze Trinität gehe, und deshalb der von Petrus Fullo geforderte Zusatz „der du um unseretwillen gekreuzigt worden“ unstatthaft sei. Andere Schriften unterliegen hinsichtlich ihrer Echtheit mehr oder weniger ernsten Bedenken: ein langgedehntes Glaubensbekenntnis, welches nur arabisch überliefert ist (aus dem Arabischen lateinisch

95, 417—436), ein Brief und eine Homilie, welche unter dem Titel „über den Leib und das Blut des Herrn“ zusammengefaßt zu werden pflegen (95, 401—412), indem sie beide das Verhältnis der heiligen Eucharistie zu dem natürlichen Leibe Jesu Christi betreffen, zwei Fragmente, welche den Gebrauch ungesäuerten Brotes bei der heiligen Messe als judaistisch und der apostolischen Überlieferung widersprechend verwerfen (περὶ τῶν ἀζύμων, 95, 387—396). Das Schreiben über die Beichte (περὶ ἐξομολογήσεως, 95, 283—304), welches die Frage, ob man auch Mönchen, die nicht Priester sind, beichten könne, bejahend beantwortet, gehört nachweislich nicht Johannes, sondern Simeon dem „neuen Theologen“ (etwa 966—1042) an. Dagegen dürfte die Homilie über die im Glauben Entschlafenen (περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων, 95, 247—278), laut welcher man den verstorbenen Gläubigen durch die heilige Messe, durch Gebet, durch Almosen und sonstige gute Werke zu Hilfe kommen kann, als echt zuzulassen sein.

Das Schreiben über die Beichte ward von neuem herausgegeben und seinem wahren Verfasser zurückerstattet durch K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898. — Über die Herkunft der Homilie über die im Glauben Entschlafenen handelte Fr. Diekamp in der Römischen Quartalschrift f. christl. Altertumskunde usf. 17 (1903) 371—382. — Neue „Fragments de Jean Damascène“ bei P. Tannery in der Revue des études grecques 6 (1893) 85—91 273—277. Es sind Proben aus einer Sammlung von διδασκαλικαὶ ἑρμηνεῖαι, kurze Notizen über alte Philosophen, mythische Personen usw., inhaltlich höchst unbedeutend und hinsichtlich ihrer Echtheit höchst zweifelhaft. Unzugänglich blieb mir K. J. Dyobuniotes, Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ λόγοι ἀνέκδοτοι: Ἐκκλησ. Φάρος 1914, Jan. 53—69; Febr. 119—149. Unter λόγοι sind vielleicht auch lose Bemerkungen irgend welcher Art verstanden. — Das jüngst von Gordillo a. a. O. veröffentlichte ausführliche Glaubensbekenntnis (libellus orthodoxiae) unter dem Namen des Damaszeners ist unecht; siehe Jugie a. a. O. (Nr. 2).

6. Die „Heiligen Parallelen“. — „Sacra Parallela“ lautet die allgemein gebräuchlich gewordene Bezeichnung eines Werkes, welches gewissermaßen ein Gegenstück zu der „Quelle der Erkenntnis“ darstellt, ein Lehrbuch der Sittenlehre oder ein Erbauungsbuch, freilich ein Buch von riesigen Ausmaßen. Johannes wählte die auch von Maximus Konfessor mit Vorliebe verwendete Form einer Blütenlese oder einer Zusammenstellung von Kernsprüchen der Heiligen Schrift und der Kirchenväter sowie auch der Juden Philo und Josephus, die zwar „Hebräer“, aber doch „verständige Männer“ seien. An Umfang aber ist dieses Florilegium über alle ähnlichen Sammlungen, von welchen wir Kunde haben, weit hinausgewachsen. „Die Zitate gehen in die Tausende, und darunter sind halbe Predigten des Basilius und Chrysostomus“ [1]. Eben seines Umfangs wegen ist das ganze Werk vielleicht überhaupt nicht vervielfältigt worden. Uns sind jedenfalls nur Bruch-

[1] Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter, Leipzig 1899, Einl. VI.

teile und Auszüge überliefert, und die ursprüngliche Gestalt ist nur mehr in Umrissen zu erkennen.

Der Titel hieß Ἱερά, und das Ganze zerfiel in drei Bücher, von denen das erste über Gott, sein Wesen und sein Wirken, das zweite über den Menschen und die menschlichen Lebensverhältnisse, das dritte über Tugenden und Laster handelte. Innerhalb der einzelnen Bücher war der Stoff in eine lange Reihe von τίτλοι oder Themata zerlegt, und in den zwei ersten Büchern waren diese Themata nach den Stichworten alphabetisch geordnet, während im dritten Buche immer eine Tugend und ein Laster einander gegenübergestellt waren, weshalb dieses Buch den Sondertitel Παράλληλα, „Gegenstücke", erhielt. So wird die Gesamtüberschrift Ἱερὰ παράλληλα in der Ausgabe Le Quiens wenigstens verständlich. — Die zwei ersten Bücher haben sich, zwar in stark gekürzter Form, aber doch in ihrer ursprünglichen Anlage erhalten, das erste in cod. Coislin. 276, das zweite in cod. Vatic. 1553. Die Hoffnung, daß auch noch eine Abschrift des dritten Buches auftauchen könne, hat sich bis jetzt nicht erfüllt. Dagegen liegen mehrere auszügliche Bearbeitungen des ganzen Werkes vor, Bearbeitungen, in denen die ursprüngliche Anlage zerschlagen, die Buchabteilung aufgegeben und die alphabetische Anordnung zur Haupteinteilung erhoben worden ist. Le Quien hat die durch cod. Vatic. 1236 überlieferte Bearbeitung in seine Ausgabe aufgenommen (MGr 95, 1039—1588; 96, 9—442), zugleich aber von einer sehr abweichenden Bearbeitung in einem cod. Rupefucaldinus (jetzt in Berlin) wenigstens Proben mitgeteilt (96, 441—544).

Erst neuerdings sind die „Sacra Parallela" zum Gegenstand eindringender Untersuchungen gemacht worden. Loofs wollte das Werk dem Damaszener absprechen und Leontius von Byzanz zueignen. Die genannte Handschrift des zweiten Buches, cod. Vatic. 1553, trage die Aufschrift Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίον δεύτερον, und auch aus innern Gründen könne der Damaszener wohl nicht in Betracht kommen. Holl trat mit Entschiedenheit für den Damaszener ein. Alle andern Handschriften nennen im Titel nur einen Ἰωάννης πρεσβύτερος καὶ μοναχός, und beachtenswerte Berührungen mit anderweitigen Schriften des Johannes häufen sich. Holl hat sozusagen allgemeine Zustimmung gefunden. Ablehnung erfuhr nur seine Annahme, daß das sog. Maximus-Florilegium als ein echtes Werk des Bekenners und als eine Quelle der „Sacra Parallela" zu gelten habe (vgl. § 6, 5).

Aus dem erwähnten cod. Vatic. 1553 flossen die „Leontii et Ioannis Collectanea de rebus sacris" bei Mai, Scriptorum vet. nova Coll. 7, Romae 1833, 1, 74—109: MGr 86, 2, 2017—2100. — Fr. Loofs, Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, Halle a. S. 1892. K. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 16, 1), Leipzig 1896. Ders., Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (ebd. 20, 2), Leipzig 1899. A. Ehrhard, Zu den

Sacra Parallela des Johannes Damascenus und dem Florilegium des Maximos: Byzant. Zeitschrift 10 (1901) 394—415.

7. Kleinere ethisch-aszetische Schriften und Homilien. — Ethisch-aszetischen Inhalts sind auch die Abhandlungen von den heiligen Fasten (περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν, MGr 95, 63—78), hauptsächlich die Dauer der kirchlichen Fastenzeit betreffend; von den acht Geistern der Bosheit (περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων, 95, 79 bis 86), d. i. von den acht Hauptsünden, mit besonderer Berücksichtigung des Mönchslebens; von den Tugenden und den Lastern (περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν, 95, 85—98), sachlich mit der voraufgehenden Abhandlung nahe verwandt, aber an weitere Kreise gerichtet.

Unter den dreizehn Homilien (96, 545—816), welche mannigfache Themata behandeln, ragen die drei Reden auf das Entschlafen (εἰς τὴν κοίμησιν) der Jungfrau und Gottesmutter hervor (96, 699—762). Wie der Redner selbst zum Schlusse angibt (Hom. 3, 5), sind sie am Feste Mariä Himmelfahrt, alle drei an einem Tage, vorgetragen worden. Sie bezeugen, ähnlich wie die entsprechenden Predigten des Modestus von Jerusalem und des Germanus von Konstantinopel, die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als den Gegenstand altererbter Überlieferung und wollen nun das, „was kurz und fast allzu bündig der Sohn vom Vater, wie man zu sagen pflegt, überkommen hat“, weiter ausführen und näher begründen (Hom. 2, 4). Die zwei Homilien auf Mariä Geburt (96, 661—698) sind wohl beide fälschlich Johannes beigelegt worden; jedenfalls ist die zweite nicht von Johannes, sondern von Theodorus Studita (gest. 826). Auch die zwei Homilien auf Mariä Verkündigung (96, 643—662), von welchen die erstere nur arabisch erhalten ist, sind wohl mit Bestimmtheit in eine spätere Zeit zu verweisen.

Zu der Abhandlung von den acht Geistern der Bosheit vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 94 f. — In die Hom. 2 in dormit. B. M. V. (c. 18) hat eine jüngere Hand den viel berufenen, aber sehr rätselhaften Bericht über Verhandlungen der Kaiserin Pulcheria mit Patriarch Juvenalis von Jerusalem in Betreff des Grabes Mariens eingeschoben. Über die Herkunft desselben vgl. J. Nießen, Panagia-Kapuli, Dülmen i. W. 1906, 119 ff. Über die Unechtheit der Hom. 2 in nativ. B. M. V. siehe C. van de Vorst in der Byzant. Zeitschrift 23 (1914 bis 1919), 128—132. Zwei weitere Homilien sind vorhin schon unter den kleineren dogmatischen Schriften genannt worden.

8. Exegetisches und Hagiographisches. — Als Exeget will Johannes gleichfalls die Errungenschaften der Vorzeit der Mitwelt unterbreiten. Ein ausführlicher Kommentar zu sämtlichen Briefen des hl. Paulus (MGr 95, 441—1034) gibt auszüglich die betreffenden Homilien des hl. Chrysostomus wieder, mit der Einschränkung, daß er mitunter auch Theodoret von Cyrus und Cyrillus von Alexandrien zu Worte kommen läßt. Irgend welche Bedenken gegen die Echtheit des Werkes sind bisher nicht laut geworden.

Zwei hagiographische Schriften hingegen werden heute allgemein als unecht angesehen. Die eine ist die 1840 von Kardinal Mai unter dem Namen des Damaszeners veröffentlichte „Vita S. Artemii" (96, 1251—1320), richtiger „Passio S. Artemii", die Leidensgeschichte eines Martyrers, der unter Kaiser Konstantius militärischer Gouverneur von Ägypten war und unter Julian hingerichtet wurde. Sie ist vielmehr von einem sonst ganz unbekannten Mönche Johannes von Rhodus, vielleicht Zeitgenossen des Damaszeners, verfaßt und zum guten Teile der Kirchengeschichte des Arianers Philostorgius entlehnt.

Ungleich bedeutsamer ist die durch Boissonade 1832 herausgegebene „Vita Barlaam et Joasaph" (96, 859—1240). Sie erzählt in lebhafter und bilderreicher Sprache, wie der indische Königssohn Joasaph, allen gegenteiligen Bemühungen des Vaters zum Trotz, durch den Eremiten Barlaam zum Christentum bekehrt wird, öffentlich auf die Krone Verzicht leistet und sodann auch den Vater und das ganze Königreich für seinen neuen Glauben zu gewinnen weiß. Er beschließt sein Leben als Einsiedler in der Wüste. Das Ganze ist ein Roman; Joasaph und Barlaam sind keine historischen Persönlichkeiten; der Kern des Berichtes oder der erzählende Teil ist mit geringen Änderungen einer indischen Legende über den Stifter des Buddhismus entlehnt. Der Verfasser erklärt in der Vorrede, eine Geschichte mitteilen zu wollen, die „fromme Männer aus dem innern Äthiopierlande, die man Inder nennt", vielleicht indische Palästina-Pilger, ihm zugetragen, und die neuere Forschung hat alle irgendwie wesentlichen Züge des Erzählungsstoffes in den Legendenbüchern der Buddhisten wiedergefunden. Aber dem alten Stoff ist ein neuer Geist eingehaucht worden; die Legende hat eine mit überlegenem Geist und Wissen durchgeführte Umgestaltung erfahren; der neue Erzähler will statt des Buddhismus vielmehr das Christentum verherrlichen. Er ist ein sehr gebildeter und belesener Theologe, flicht gern dogmatische Reflexionen ein und schöpft mit vollen Händen aus der Bibel und den Kirchenvätern. Armitage Robinson konnte nachweisen, daß eine lange Rede zur Empfehlung des Christentums, die nach dem Vorbilde Bileams ein heidnischer Einsiedler Nachor halten muß (c. 26—27), nichts anderes ist als die längst verloren geglaubte Apologie des christlichen Philosophen Aristides von Athen an Kaiser Hadrian in etwas abgekürzter Fassung. Dank seinem ästhetischen Werte und seinem sittlichen Gehalte ist dieser Triumphgesang auf die Erhabenheit des Christentums und des Mönchtums geradezu ein internationales Volksbuch geworden. Aus dem griechischen Texte flossen, teils unmittelbar, teils mittelbar, zahlreiche prosaische und dichterische Bearbeitungen des Gegenstandes in morgen- wie in abendländischen Sprachen. Kuhn (1893) wollte allerdings orientalische Versionen nachweisen können, welche noch vor dem griechischen Texte liegen.

Wer ist der Verfasser des griechischen Textes? Nach den älteren der zahllosen Handschriften ein Mönch Johannes aus der Laura des hl. Sabas, nach den jüngeren der Mönch Johannes von Damaskus. Auch die älteste uns bekannte Biographie des Damaszeners, aus dem 11. Jahrhundert, hebt unter den Schriften ihres Helden besonders hervor „die Geschichte von Barlaam und Joasaph, in welcher er alle göttliche und menschliche Weisheit offenbarte“ [1]. Nach innern Anhaltspunkten muß indessen der Mönch Johannes aus der Laura des hl. Sabas um ein Jahrhundert älter gewesen sein als der Damaszener. Auf der einen Seite verrät er keinerlei Kenntnis des Islams und auf der andern gibt er dem Glauben an die vollkommene Menschheit Christi in Wendungen Ausdruck, die eine Polemik gegen den Monotheletismus in sich schließen (c. 19: ἐν δύο φύσεσι νοεραῖς, θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς καὶ αὐτεξουσίοις καὶ κατὰ πάντα τελείως ἐχούσαις). Er mag um 630 geschrieben haben.

Die „Passio S. Artemii“ zuerst bei Mai, Spicilegium Romanum 4, 1840, 340—397. Einzelne Stücke derselben wurden von neuem rezensiert durch J. Bidez in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Philostorgius (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 21), Leipzig 1913, 151 ff. Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 134. — Die griechische „Vita Barlaam et Joasaph“ zuerst bei J. Fr. Boissonade, Anecdota Graeca 4, Paris. 1832, 1—365. Eine zweite, vermeintlich die erste Ausgabe veranstaltete ein Hagioritenmönch Sophronius, Athen 1884. Deutsche Übersetzungen des griechischen Textes lieferten Fr. Liebrecht, Münster i. W. 1847; L. Burchard, München 1924. Über Herkunft, Quellen und Verbreitung des Buches handelten E. Braunholtz, Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung, Halle 1884. H. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, Paris 1886. E. Kuhn, Baarlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie (Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss. Kl. 1, Bd. 20, Abt. 1), München 1893. G. Moldenhauer, Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der Iberischen Halbinsel, Untersuchungen und Texte (Romanistische Arbeiten 13), Halle 1929. Über die Verwertung der Apologie des Aristides in dem Buche vgl. Bd. 1² dieses Werkes S. 188 f. Über Beziehungen des Buches zu dem Fürstenspiegel des Agapetus siehe vorhin § 4, 6.

9. Dichtungen. — Endlich ist Johannes auch einer der gefeiertsten Dichter der griechischen Kirche. Die Identifizierung und Umgrenzung seines poetischen Nachlasses unterliegt jedoch manchen Schwierigkeiten. Schon der Klang seines Namens leistete einer Trübung der Überlieferung Vorschub. Die Sammlung von Gedichten bei MGr 96, 817—856 1363—1408, bedarf der Säuberung; insbesondere sind die von Mai übernommenen Hymnen, 96, 1371—1408, nach kompetenten Kritikern als unterschoben zu betrachten bzw. einem jüngeren Johannes Monachus zuzueignen. Auch die alte Annahme, Johannes

[1] Siehe die Übersetzung des arabischen Textes von Graf im Katholik 1913. 2, 185.

sei der Verfasser der „Oktoëchos“, eines nach den acht Kirchentönen benannten, noch jetzt in der griechischen Kirche gebräuchlichen Liederbuches für den sonntäglichen Gottesdienst, ist insofern erschüttert worden, als nachgewiesen ward, daß manche Lieder späteren Ursprungs sind. Die „Anthologia graeca carminum christianorum“ von Christ und Paranikas gibt unter dem Namen des Damaszeners sechs kürzere Gedichte, drei στιχηρὰ ἀναστάσιμα und drei ἰδιόμελα, und sodann acht κανόνες, anscheinend eine zuverlässige Auswahl des Besten, was Johannes schuf. Στιχηρὰ ἀναστάσιμα sind Lieder für die Feier der Auferstehung des Herrn. Die ἰδιόμελα, das sind, wie früher schon einmal bemerkt, Lieder mit eigener Melodie, handeln gleichfalls von kirchlichen Festen, dem Fest der Darstellung des Herrn am 2. Februar, dem Fest des Erzengels Gabriel am 26. März und dem Fest des Martyrers Georg am 23. April. Der Name ἰδιόμελα gründet darin, daß die griechischen Dichter vielfach zugleich Komponisten waren, also nicht bloß Texte (ἔπη), sondern auch Melodien (μέλη) lieferten. Laut der vorhin zitierten ältesten Biographie hat Johannes singend gedichtet [1]. Seinen dichterischen Ruhm haben aber hauptsächlich seine κανόνες begründet, Gesänge, die sich aus neun verschiedenen Liedern, ᾠδαί, zusammensetzen, Liedern, von welchen ein jedes seinen besondern Bau und seine besondere Melodie hat. Auffällig ist, daß Johannes die alte poetische Technik, die Metrik, wieder aufnahm und mit der herrschend gewordenen Technik, der Rhythmik, zu verbinden suchte. Seine drei Kanones auf Weihnachten, Theophanie (Epiphanie) und Pfingsten verlaufen in iambischen Trimetern, aber so, daß die Verse auch rhythmisch akzentuiert sind. Dazu kommen sonstige Künsteleien, insbesondere eine ausgebreitete und mannigfaltige Anwendung der Akrostichis. „Johannes gefällt sich geradezu in den allerschwierigsten und mühevollsten Spielereien.“ [2] Trotz alledem kommt doch auch der Dichter zur Geltung. Es fehlt keineswegs an Wärme der Empfindung und Schwung der Phantasie, so sehr allerdings die Klarheit des Ausdrucks Schaden gelitten. Den Geschmack der Byzantiner aber wird wohl die unnatürliche Geschraubtheit des Aufbaues am meisten gefangengenommen haben.

Über die Unechtheit der Hymnen bei MGr 96, 1371—1408, herausgegeben von Mai, Spicilegium Romanum 9 (1843) 713—739, siehe Christ und Paranikas, Anthologia graeca carminum christ., Lipsiae 1871, Proleg. XLVII. Zu der Oktoëchos vgl. ebda LXX; siehe aber auch P. A. Rocchi, In Paracleticam Deiparae sanctissimae S. Joanni Damasceno vulgo tributam animadversiones: Bessarione vol. 3—5 (1902—1903), an verschiedenen Stellen. Echte Gedichte bei Christ und Paranikas 117—121 und 205—236; vgl. Proleg. XLIV—XLVII. Die drei metrischen Kanones 205—217 wurden von neuem bearbeitet durch A. Nauck in den Mélanges Gréco-Romains tirés du Bulletin de l'Académie impériale des

[1] Graf a. a. O. 183.

[2] Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 674.

sciences de St. Pétersbourg 6 (1894) 199—223. Später haben sich verschiedene Kommentatoren mit den Gedichten des Damaszeners befaßt. Ein Kommentar des Theodorus Prodromus, im 12. Jahrhundert, ward zum Teil herausgegeben durch H. M. Stevenson sen., Theodori Prodromi commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Joannis Damasceni, Romae 1888. Bei MGr 133, 1229—1236, steht nur der Eingang.

10. Theodorus Abu Qurra. Theodorus Abu Qurra, früher meist Abukara geschrieben, hat erst in den letzten Jahrzehnten die gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Zwar war eine beträchtliche Sammlung von Opuscula in griechischer Sprache unter dieses Theodorus Namen schon 1606 durch Jakob Gretser S. J. zum Druck befördert, auch in die Kirchenväter-Bibliotheken aufgenommen und zuletzt, um einen Nachtrag bereichert, bei MGr 97, 1461—1610 wieder abgedruckt worden. Einer genaueren Untersuchung wurden indessen diese Schriften nicht gewürdigt, und über die Personalien des Verfassers konnten die Literarhistoriker nicht zur Klarheit kommen. In neuester Zeit haben sich Arabisten des vernachlässigten Autors angenommen, weil auch in arabischer Sprache Abhandlungen unter seinem Namen überliefert sind, und Georg Graf, der verdiente Erforscher des christlich-arabischen Schrifttums, hat Theodorus um so lebhafteres Interesse zugewendet, als er in ihm den ältesten Kirchenschriftsteller arabischer Zunge erkannte. Theodorus war von Geburt Edessener. Sein Beiname Abu Qurra, „Vater der Erquickung“ = „Erquickungsreich“, ist ein echt arabischer Schmeichelname. Er trat in das Kloster des hl. Sabas bei Jerusalem ein, und wenn nicht früher schon, so hat er dort die Schriften des hl. Johannes von Damaskus kennen und schätzen gelernt. Aus dem Kloster ward er auf den Bischofsstuhl von Harran (Karrhä) in Mesopotamien berufen. Um 813 ist er von Patriarch Thomas von Jerusalem mit der Abfassung eines Schreibens betraut worden, welches die monophysitisch gesinnten Armenier zur Annahme des Chalcedonense einlud. Er hatte sich in Disputationen mit Häretikern, Juden, Mohammedanern den Ruf eines zuverlässigen Vertreters und gewandten Verfechters der Orthodoxie erworben. Über das Jahr 813 reichen unsere Quellen nicht hinaus. Vgl. Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran (c. 740 bis 820), literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 10, 3—4), Paderborn 1910, 1—20.

Die erwähnten griechischen Schriften sind fast ohne Ausnahme polemischer Natur. Gretser, der erste Herausgeber, wählte die Aufschrift „Varia contra haereticos, Judaeos et Saracenos opuscula“. Einige Stücke sind regelrechte Abhandlungen, wie Op. 2: „Explanatio vocum quibus philosophi utuntur“, Op. 4: „Epistola continens fidem orthodoxam ad haereticos in Armenia“. Ungleich größer ist die Zahl der Dialoge oder Disputationen, wie Op. 1: „De quinque inimicis a quibus nos Christus liberavit“, Op. 3: „Ratiocinatione demonstratur Deum esse“. Die meisten Texte aber sind Fragen und Antworten, kleine Wortgefechte, Begriffsbestimmungen u. dgl., allem Anscheine nach Auszüge aus größeren Zusammenhängen. Das genannte Schreiben an die Armenier, Op. 4, ist laut der Überschrift von Theodorus arabisch abgefaßt und von dem jerusalemischen Presbyter und Syncellus Michael ins Griechische übertragen worden. Mit andern Stücken der Sammlung mag es sich ebenso oder ähnlich verhalten. Das Arabische ist Theodorus geläufiger gewesen als das Griechische.

Einen Traktat in arabischer Sprache hat zuerst J. Arendzen veröffentlicht, Bonn 1897; C. Bacha ließ zehn weitere Abhandlungen folgen, Beirut 1904, und diese elf arabischen Texte hat Graf a. a. O. deutsch wiedergegeben und näher untersucht. Die Titel lauten: 1. „über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und über den orthodoxen Glauben“; 2. „über die

Wahrheit des Evangeliums"; 3. „über die Trinität"; 4. „über die Erkenntnis Gottes und die Existenz des Sohnes Gottes"; 5. „über das Leiden Christi und die Sündenvergebung"; 6. „über die Menschwerdung des Sohnes Gottes"; 7. „über die Vaterschaft Gottes"; 8. „über den Tod Christi"; 9. „über die Willensfreiheit des Menschen"; 10. „Brief an einen Jakobiten über die beiden Naturen in Christus"; 11. „Brief über die Bilderverehrung". — L. Scheicho entdeckte und veröffentlichte 1912 noch einen zwölften arabischen Traktat. „über den Schöpfer und die wahre Religion", und Graf beeilte sich, in den Beiträgen zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters 14, 1, Münster i. W. 1913, auch diesen Traktat in deutschem Gewande vorzuführen. Vgl. endlich noch Graf, Christlich-Arabisches: Theol. Quartalschrift 95 (1913) 170—173. — Alle arabischen Stücke sind reich an Parallelen zu den erwähnten griechischen Schriften, und im großen und ganzen wenigstens werden beide Gruppen als echt anzuerkennen sein. Dagegen tragen drei arabische Religionsgespräche vor dem Kalifen Almanun (gest. 833) bzw. vor einem Wesir den Stempel der Unechtheit. Siehe Graf, Die arabischen Schriften usw. 67—85.

Ebd. 25—63 hat Graf auf Grund jener elf arabischen Abhandlungen auch die Theologie des Theodorus darzustellen unternommen. Vor allem erscheinen bemerkenswert die eingehenden Erörterungen über die lehramtliche Autorität der Kirche und den Primat des Bischofs von Rom in der bei Graf an die Spitze gestellten arabischen Abhandlung. Die Griechen der alten Zeit sind diesem Thema nur sehr selten näher getreten. In des Damaszeners „Darlegung des orthodoxen Glaubens" sucht man nach einer Lehre von der Kirche oder der kirchlichen Hierarchie vergebens. C. Bacha hat jene Abhandlung auch in arabisch-französischer Sonderausgabe vorgelegt, Tripolis in Syrien (o. J.), und C. A. Kneller hat von ihr Anlaß genommen zu einem Aufsatz „Theodor Abukara über Papsttum und Konzilien": Zeitschr. f. kath. Theol. 34 (1910) 419—427.

Zweiter Abschnitt.

Ethisch-aszetische Literatur.

§ 12. Vorbemerkung.

Die ethisch-aszetische Literatur ist zu einem beträchtlichen Teile in den bisherigen Ausführungen schon vorweggenommen worden, weil manche Dogmatiker auch auf dem Gebiete der Ethik tätig waren. Es sei nur an Maximus Konfessor und Johannes von Damaskus erinnert. Immerhin aber sind noch verschiedene achtungswerte Leistungen nachzutragen. Eine Moraltheologie freilich, welche etwa dem dogmatischen Lehrbuche des Damaszeners an die Seite gestellt werden könnte, oder eine systematische Beschreibung des dem Christenglauben entsprechenden Christenlebens ist auch hier nicht zu nennen. Maximus und Johannes befaßten sich vornehmlich mit jener Aszese, welche dem Mönchsleben sein besonderes Gepräge gibt, und in diesen Bahnen wandeln auch die mehr oder weniger gleichzeitigen Ethiker. Sie gehörten eben gleichfalls dem Mönchsstande an und suchten in Mönchskreisen ihre Leser. Das Mönchtum sollte ja in der griechischen Kirche eine ungeheure Verbreitung finden und einen gewaltigen Einfluß erlangen.

Maximus wenigstens hat die Grenzen der Aszetik überschritten, um in das umschleierte Reich der Mystik, der Lehre von dem diesseitigen Vollendungszustand des geistlichen Lebens oder von dem Innewerden und Verkosten göttlicher Dinge, vorzudringen. Er wollte die Mystik des Pseudo-Dionysius Areopagita von ihrem neuplatonischen Hintergrunde loslösen und auf eine spezifisch christliche Grundlage stellen. Nur sehr wenige Aszetiker des hier in Betracht kommenden Zeitraumes sind den Spuren des Bekenners gefolgt. Johannes Klimakus handelt in den letzten Abschnitten oder auf der Höhe seiner „Himmelsleiter" von Zuständen und Vorgängen, die man der Mystik, im Unterschiede von der Aszetik, zuweisen möchte. Er spricht von „der unendlich vollkommenen Vollkommenheit der Vollkommenen"[1], der Krone allen Tugendstrebens, einer Vorstufe des verklärten Daseins der Auferstandenen. Sie besteht in einer gottähnlichen ἀπάθεια, welche allen seelischen Störungen mehr oder weniger entrückt und in seliger Ruhe nur Gott zugekehrt ist, und diese ἀπάθεια ist der Anteil der Seele, „die so mit Tugenden ausgestattet ist wie die in der Leidenschaft befangenen Menschen (οἱ ἐμπαθεῖς) mit Lüsten".

Zur Einkleidung ihrer aszetischen Unterweisungen bedienten sich Maximus sowohl wie Johannes von Damaskus mit Vorliebe der Form der Spruchsammlung oder der Aneinanderreihung von Sentenzen, welche κεφάλαια geheißen und oft zu ἑκατοντάδες, „Hundertschaften", zusammengefaßt wurden, ohne jedoch innerlich miteinander verknüpft zu werden. Solche Sentenzenreihen werden uns auch bei Abt Thalassius und Bischof Johannes von Karpathus begegnen. Andere Aszetiker haben behufs schärferer Klarstellung einzelner Lehrsätze die Literaturform der Fragen und Antworten gewählt.

§ 13. Geistesmänner des 6. Jahrhunderts.

(1. Barsanuphius und Johannes. 2. Dorotheus. 3. Simeon Stylites der Jüngere. 4. Johannes Nesteutes. 5. Johannes Scholastikus.)

1. Barsanuphius und Johannes. — An erster Stelle mag hier einer umfangreichen Sammlung aszetischer oder vielleicht genauer seelsorglicher Briefe gedacht sein, welche 1816 zu Venedig durch den Hagioritenmönch Nikodemus herausgegeben ward, aber wenigstens im Abendlande völliger Vergessenheit anheimfiel und erst durch Vailhé wieder entdeckt werden mußte[2]. Der Sammler der Briefe wird nicht genannt. Die Verfasser — denn es sind ihrer zwei — werden auf dem Titelblatte der Ausgabe „unsere frommen und gottesfürchtigen Väter Barsanuphius und Johannes" geheißen. Fortlaufend numeriert, sind die Briefe nicht nach dem Verfasser, sondern nach dem Adressaten

[1] MGr 88, 1148.

[2] Siehe Vailhé in den Échos d'Orient 7 (1904) 268 ff.

geordnet, indem die an eine und dieselbe Persönlichkeit gerichteten Briefe miteinander verbunden wurden. Alle Briefe stellen Antwortschreiben dar, und der Sammler hat nicht versäumt, der Antwort die jedesmalige Frage oder den Brief des Adressaten voraufzuschicken, allerdings nur ab und zu im vollen Wortlaut, zumeist in einem Exzerpte, wie es zum Verständnis der Antwort zu genügen schien. Nach der Zählung Vailhés entfallen auf Barsanuphius 396, auf Johannes 446 Antwortschreiben; da aber Barsanuphius gewöhnlich viel länger schreibt als Johannes, so ist der Anteil der beiden Männer an der Sammlung im wesentlichen der gleiche.

Beide lebten zu Anfang des 6. Jahrhunderts in dem Seriduskloster, d. i. wahrscheinlich dem von einem Seridus gegründeten Kloster auf dem Boden des alten Gerara (Gen 20, 1) im Süden von Gaza. Barsanuphius, von Geburt Ägypter, aber von einem zeitgenössischen Barsanuphius, der Bischof in Ägypten und Anhänger des Monophysitismus war, zu unterscheiden, muß schon früh das Heilige Land aufgesucht und dort ein Anachoretenleben ergriffen haben. Bischof ist er nicht geworden, ob Priester, erscheint sehr zweifelhaft. Als Mönch des Seridusklosters aber hat er sich einer ungewöhnlichen Verehrung erfreut, wie sie in ähnlichem Maße nur noch sein Mitbruder und Freund Johannes genoß. Aus dem früheren Leben dieses Johannes sind keine Daten überliefert. Barsanuphius pflegte ὁ μέγας γέρων, Johannes ὁ ἄλλος γέρων genannt zu werden. Johannes ward, aus nicht mehr erkennbarem Anlaß, mit dem Beinamen eines Propheten geschmückt. Barsanuphius scheint um 540 gestorben zu sein, während Johannes schon früher, etwa um 530, das Zeitliche gesegnet hat. Die Korrespondenten der verehrten Äbte sind zumeist Religiosen oder Hesychasten, seltener Priester oder Bischöfe, noch seltener Weltleute. Einige Religiosen treten sehr häufig auf. Die Korrespondenz mit einem Klosterobern Johannes umfaßt 54 Nummern, die Korrespondenz mit dem alsbald zu erwähnenden Aszetiker Dorotheus schwillt auf über 100 Nummern an, eine größere Anzahl von Antworten ist auch an Väter und Brüder des Seridusklosters gerichtet. Barsanuphius wenigstens hat niemanden in seine Zelle hineingelassen und auch mit seinen Hausgenossen nur schriftlich verkehrt. Den Gegenstand der Korrespondenzen bilden in erster Linie Gewissensangelegenheiten, Vorkommnisse des innern Lebens, Zweifel und Schwierigkeiten. Mit einem Mönche, der zugleich Diakon, wird über liturgische Dinge verhandelt. Auch Fragen der Dogmatik sind nicht ganz ausgeschlossen. Beide Väter finden Anlaß, gegen die origenistischen Irrtümer Stellung zu nehmen.

Streng gegen sich selbst, bekundet Barsanuphius seinen geistlichen Zöglingen gegenüber ein gütiges Entgegenkommen. Er gestattet sechs Stunden täglichen Schlafes, eine ausreichende Portion Brot, gekochtes Gemüse und Früchte und auch Wein, und er erlaubt

das Doppelte an Speise und Trank, wenn jemand sich auf Reisen befindet oder mit einer etwas ermüdenden Handarbeit beschäftigt ist. Vailhé weiß den Briefen beider Väter schöne Charakterzüge zu entnehmen. In dogmengeschichtlicher Hinsicht ist bemerkenswert, daß Barsanuphius, obwohl wahrscheinlich nicht Priester, ohne Bedenken das Recht beansprucht und ausübt, von Sünden loszusprechen. Und Johannes, der sicher nicht Priester war, tut das gleiche. Es macht sich hier schon die Anschauung geltend, die in der griechischen Kirche weite Verbreitung erlangen sollte, daß der persönliche Geistesbesitz (Enthusiasmus) die Gewalt des Sündennachlasses vermittle und daß die Mönche die wahren Geistesträger (πνευματικοί) seien [1].

S. Vailhé, Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe: Échos d'Orient 7 (1904) 268—276. Ders., St. Barsanuphe: ebd. 8 (1905) 14—25. Ders., Jean le prophète et Séridos: ebd. 154—160. Der von Vailhé benützten, mir unzugänglich gewesenen Edition der Briefsammlung, Venedig 1816, deren langatmigen Titel anzuführen zwecklos erscheint, lag eine alte Athoshandschrift zu Grunde. Manche Handschriften haben mehr oder weniger große Bruchteile der Sammlung aufbewahrt. Ein solches Fragment ist, wie früher schon bemerkt ward (§ 4, 9), die unter dem Namen des hl. Barsanuphius gehende „Doctrina circa opiniones Origenis“ usw. (MGr 86, 1, 891—902). Ein solches Fragment ist auch die aus Fragen und Antworten bestehende Doctrina 21 des Aszetikers Dorotheus (MGr 88, 1811—1822). Siehe die Nachweise bei Vailhé a. a. O. 7 (1904) 271 ff.

2. Dorotheus. — In jener Sammlung geistlicher Briefe nimmt, wie gesagt, die Korrespondenz des Aszetikers Dorotheus mit den Vätern Barsanuphius und Johannes einen breiten Raum ein. Zwar kommt der Name Dorotheus in der Sammlung gar nicht vor. Daß aber der ungenannte Mönch, der die Väter mehr als hundertmal um Rat befragt, kein anderer als Dorotheus ist, erhellt ohne weiteres daraus, daß mehrere seiner Briefe unter des Dorotheus Namen überliefert sind. Geboren zu Beginn des 6. Jahrhunderts, hat Dorotheus fünfzehn Jahre lang dem Seriduskloster angehört, also in demselben Hause mit Barsanuphius und Johannes gewohnt, bis er um 535 ein neues Kloster bei Gaza in der nächsten Nähe des Seridusklosters gründete. Als Archimandrit dieses neuen Klosters hat er die auf uns gekommenen geistlichen Konferenzen gehalten. Weiter ist seine Spur nicht zu verfolgen.

Jene Konferenzen oder Lehrvorträge verschiedener Art (διδασκαλίαι διάφοροι, „doctrinae diversae“, MGr 88, 1611—1838), im ganzen 24, liegen, wie das Proömium besagt, in der Ausgabe vor, die ein Mönch des Klosters Studion zu Konstantinopel zur Zeit des berühmten Abtes Theodorus Studita (gest. 826) veranstaltet hat. Sie verbreiten sich in schlichter und verhältnismäßig nüchterner Sprache über den ganzen

---

[1] Vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898.

Umkreis der Aufgaben und Pflichten eines Mönches: „de renuntiatione, de humilitate, de conscientia, de divino timore, non debere quemquam suae prudentiae confidere, ne proximum iudicemus, de accusatione sui ipsius“ usf. Doctrina 19 ist kein Vortrag des Abtes, sondern der Bericht eines andern über Lehr- und Mahnsprüche des Abtes. Doctrina 20 ist ein Brief des Abtes zur Beantwortung der Anfrage eines Bruders. Doctrina 21 bringt neun Anfragen des Abtes Dorotheus und ebensoviele Antworten des Abtes Johannes, Briefe, welche sämtlich unter den Briefen des Barsanuphius und Johannes stehen. Doctrina 22—23 befassen sich mit der Erklärung von Worten Gregors von Nazianz, die beim Gottesdienst gesungen wurden. Doctrina 24 endlich, „de compositione monachi“, ist bisher nur lateinisch gedruckt worden. Man sieht, so wie sie überliefert sind, bilden die Konferenzen kein einheitliches und geschlossenes Ganzes. Vermutlich ist eine ältere Sammlung von Konferenzen durch jenen Mönch des 8. oder 9. Jahrhunderts, auf welchen die vorliegende Ausgabe zurückgeht, auf Grund anderweitigen Materials um einige Nummern bereichert worden. Mit Recht aber hat Dorotheus bei späteren Aszetikern in hohen Ehren gestanden. Er spricht aus persönlicher Erfahrung, gestützt auf gewissenhafte Selbstbeobachtung, und deshalb auch in überzeugendem Tone.

Außer den Konferenzen und den Briefen an Barsanuphius und Johannes, in welch letzteren er als Schüler um Belehrung bittet, besitzen wir von Dorotheus noch acht kurze Briefe an Brüder (88, 1837 bis 1842), in welchen er als Lehrer aszetische Weisungen erteilt.

Die erste griechische Druckausgabe der Konferenzen lieferte J. Grynäus in der 2. Auflage seiner Orthodoxographa Theologiae, Basel 1569; eine zweite Fronto Ducäus in seinem Auctarium zu De la Bignes Bibl. Patrum, Paris 1624, t. 1. Diese zweite Ausgabe ist mit wenigen Änderungen abgedruckt in der 5. und 6. Auflage jener Bibl. Patrum von G. Morellius, Paris 1644 und 1654, t. 11; in Gallandis Bibl. vet. Patr. t. 12; in MGr 88. Handschriftlich scheinen die Konferenzen auch in arabischer Übersetzung erhalten zu sein; vgl. Graf, Die christlich-arabische Literatur, Freiburg i. Br. 1905, 17; auszugsweise liegen sie in georgischer Übersetzung vor; vgl. Peradze im Oriens Christianus, 3. Serie, 3—4 (1929/30) 287 f. Im übrigen siehe C. Oudin, Commentarius de scriptoribus eccles. 1, 1623—1636. Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 11, 103—108. S. Vailhé, St. Dorothée et St. Zosime: Échos d'Orient 4 (1901) 359—363. — Viermal, wenn ich recht gezählt, zitiert Dorotheus in seinen Konferenzen Äußerungen eines von ihm sehr verehrten älteren Abtes Zosimas (Doctr. 1, 11; 2, 7; 8, 3 5). Jedesmal, wie es scheint, schöpft er aus mündlicher, nicht aus schriftlicher Quelle. Zosimas ist ohne Zweifel der gefeierte Aszet, der um 520 bei Cäsarea in Palästina ein Kloster gründete und in kurzer Zeit bereits viele Genossen zählte (vgl. Evagr., Hist. eccl. 4, 7). Wir haben auch noch einige geistliche Ansprachen dieses Abtes, διαλογισμοί, alloquia, MGr 78, 1679—1702, nicht von ihm selbst aufgezeichnet, sondern von anderer Hand und zwar laut dem Schlußworte von einem Mönche des Zosimasklosters zusammengestellt. Der Eingang heißt: ἀρχόμενος ὁ μακάριος Ζωσιμᾶς ἔλεγεν οὕτως, und jedes folgende Kapitel, im ganzen 14, hebt mit einer ähnlichen Wendung an. Vgl. Vailhé a. a. O.

3. Simeon Stylites der Jüngere. — Zur Unterscheidung von dem gleichnamigen großen Säulenheiligen des 5. Jahrhunderts ward Simeon der neue Säulenmann, ὁ νέος στυλίτης, geheißen, weil auch er sozusagen sein ganzes Leben lang auf einem Hügel bei Antiochien auf einer Säule stand. Ein alter Biograph, ein Anonymus des 8. oder 9. Jahrhunderts, wird wenigstens nicht weit fehlgreifen, wenn er am Schlusse seines Berichtes versichert, daß Simeon schon als kleiner Knabe 6 Jahre lang, vom 6. bis zum 12. Lebensjahre, auf einer niedrigeren Säule, dann 8 Jahre lang auf einer 40 Fuß hohen Säule stand, dann 10 Jahre auf einem Felsblock und schließlich 45 Jahre auf einer sehr hohen Säule zubrachte[1]. Darin, daß er ein Alter von 75 Jahren erreichte, stimmen alle Zeugen überein. Die herkömmlich gewordene Datierung 521—596 ist jedoch sehr unsicher. Die alten Angaben über das Todesdatum lassen sich nicht miteinander vereinbaren. Jedenfalls ist der jüngere Stylite, ähnlich wie der ältere, eine mit Gaben und Gnaden aller Art überschüttete Persönlichkeit gewesen. Der Ruf von seinen Krankenheilungen durchzog ganz Syrien. Der Hügel, den er sich erkoren, ward θαυμαστὸν ὄρος, Wunderhügel, er selbst ὁ θαυμαστορείτης, der Wunderhügelmann, genannt. Auch aus der Ferne ward er um Hilfe angegangen. Mehrere Male, und wohl nur in fremder Angelegenheit, hat er sich brieflich an Kaiser Justinus II. (565—578) gewandt.

Überliefert ist freilich nur ein Brief, und zwar durch die Akten des 7. allgemeinen Konzils, ein „fünfter Brief“ an Kaiser Justinus (MGr 86, 2, 3215—3220), eine dringende Bitte um strenge Bestrafung der Samaritaner, die in einem Aufstande Christen niedergemetzelt, Kirchen geplündert, Heiligenbilder zerstört hatten. Da aber dieser Brief als ἐπιστολὴ πέμπτη bezeichnet wird, läßt sich die Folgerung nicht umgehen, daß Simeon eine größere Anzahl von Briefen, und sehr wahrscheinlich von Briefen an Justinus hinterlassen hat. Ein Fragment Simeons über die Bilderverehrung (86, 2, 3219 f.) stammt jedoch nicht, wie man gewöhnlich annimmt, aus einem abhanden gekommenen Briefe an Justinus, sondern aus den noch zu erwähnenden aszetischen Reden.

In der ältesten uns bekannten Biographie Simeons, von der Hand eines persönlichen Schülers Arkadius, werden drei Troparien oder kurze religiöse Lieder mitgeteilt, die der Stylite aus Anlaß eines Erdbebens oder vielmehr verschiedener Erdbeben, nach Pétridès[2] im Jahre 557, verfaßt hat. In den sog. Menäen der griechischen Kirche (zum 26. Oktober) werden Simeon gleichfalls drei στιχηρὰ ἰδιόμελα τοῦ σεισμοῦ, „Erdbebenlieder eigener Melodie“, zugeschrieben, von denen jedoch

[1] Siehe Müller, Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren. Aschaffenburg 1914, 42.

[2] Siehe Pétridès in den Échos d'Orient 5 (1902) 274.

nur das dritte auch in der Biographie steht und daher nur dieses als echt gelten kann. Irgend welche Besonderheiten weisen die Lieder nicht auf.

Den Namen unseres Simeon trägt aber auch eine Serie von Reden (λόγοι, sermones), welche sich über mannigfache Punkte des christlichen Tugendlebens verbreiten, mit besonderer Berücksichtigung des Mönchsstandes. Sie wurden erst 1871 durch Cozza-Luzi zu Tage gefördert[1] und konnten deshalb bei MGr keine Aufnahme finden. Es waren ihrer 30, es sind ihrer noch 27, weil die drei ersten wenigstens in den bisher benützten Handschriften fehlen. Ein bestimmter Plan, welcher die Reihenfolge bedingt hätte, ist nicht zu erkennen. Die meisten Reden wenden sich unmittelbar und ausschließlich an Mönche, welche „Brüder" angeredet werden, wie Sermo 4: „de vita ascetica", Sermo 9: „doctrinalis (διδασκαλικός) ad monachos de singulis daemonum phantasiis", usf. Wiederholt gehen sie auf die letzten Dinge des Menschen ein, wie namentlich der lange und durch die Kraft und Eindringlichkeit der Sprache ausgezeichnete Sermo 22: „de animae ex corpore exitu". Einige der Lehre von der Auferstehung gewidmete Reden, 8, 12, 27, nehmen eine apologetische Färbung an. Auch sonst werden häretische und heidnische Irrlehren bekämpft. Die Überschrift des Sermo 6: „ad locupletem quendam Antiochensem", ist mißverständlich, weil er nicht an einen Reichen gerichtet ist, sondern einen Reichen als abschreckendes Beispiel hinstellt. In den Handschriften sind den Titeln der Reden Angaben über das Alter beigefügt, in welchem Simeon sie vorgetragen, Angaben, die Befremden erregen: die ersten Reden soll Simeon in seinem 11., die letzten in seinem 24. Lebensjahre gehalten haben. Der Herausgeber, Cozza-Luzi, hat diese Angaben unterdrücken zu dürfen geglaubt, weil sie ihm „tum inutiles tum etiam haud verisimiles" zu sein schienen[2], während sein Mitarbeiter Rocchi es allen Ernstes für wahrscheinlich erklärt, daß Simeon in seinem 11. Lebensjahre zu predigen begonnen habe[3]. Daß er allerdings ein auffallend junger Prediger gewesen, bezeugt Simeon selbst, indem er erzählt, daß er zu der Zeit, da er bereits predigte, „Knäblein", παιδίον, genannt worden (9, 7), und anderswo versichert, er spreche „nicht nach Jünglingsart, νεανισκευόμενοι, zum Pläsier, sondern mit Liebe in der Sanftmut des Geistes" (17, 5). An der Echtheit der Reden wird nicht zu zweifeln sein. Einen starken Rückhalt haben sie an dem von Johannes von Damaskus[4] angeführten Fragment über die Bilderverehrung, welches ausdrücklich dem „großen

---

[1] In der Fortsetzung der „Nova Patrum Bibliotheca" Mais 8, 3, 4 ff.
[2] Cozza-Luzi a. a. O. 13.
[3] Rocchi in den Proleg. der Ausgabe Cozza-Luzis XXI.
[4] De imag. or. 3; MGr 94, 1409 ff.

Simeon von dem Wunderhügel" zugeeignet wird und in unsern Reden (8, 11) sich Wort für Wort wiederfindet.

Wie schon angedeutet, hat Simeon mehrere Biographen gefunden. An ihrer Spitze steht Arkadius, ein unmittelbarer Schüler Simeons, später Erzbischof von Konstantia auf Cypern, gest. zwischen 626 und 642. Zitate aus seiner Schrift liegen bei Johannes von Damaskus, De imag. or. 3 (MGr 94. 1393—1396) und in den Akten des 7. allgemeinen Konzils (Mansi 13, 73—80) vor. Eine vollständige Ausgabe ist noch nicht unternommen worden, obwohl es an Manuskripten nicht fehlt. Diese Vita bildet die gemeinsame Quelle und Grundlage dreier jüngeren Viten, von einem Anonymus des 8. oder 9. Jahrhunderts, von einem Johannes Petrinus, wahrscheinlich im 10. Jahrhundert, und von einem Nicephorus Uranus, auch wahrscheinlich im 10. Jahrhundert. Näheres bei E. Müller, Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren (Progr.), Aschaffenburg 1914. Müller gibt eine summarische Übersicht über den Inhalt der anonymen Vita nach cod. Monac. gr. 366 (S. 28—42) und ediert den Text der kurzen Vita von Johannes Petrinus nach cod. Monac. gr. 3 (S. 8—16). Die lange Vita von Nicephorus Uranus war schon in den Acta SS. Maii 5, Antverp. 1685, 307—401, ediert und bei MGr 86, 2, 2987—3216 abgedruckt worden. Eine zusammenfassende kritische Würdigung der Nachrichten über Simeons Leben wäre sehr erwünscht. — Literatur über das Stylitentum im allgemeinen ward Bd. 4 dieses Werkes S. 314 f. verzeichnet. — Der „fünfte Brief" Simeons an Kaiser Justinus steht bei Mansi 13, 159—162. Das bei MGr 86, 2, 3219 f. diesem Briefe angeschlossene Fragment über die Bilderverehrung ist aus Johannes von Damaskus, De imag. or. 3, MGr 94, 1409—1412, genommen, hat aber, wie gesagt, mit den Briefen Simeons nichts zu tun. — Mit den Dichtungen Simeons befaßte sich eine russische Abhandlung von A. Papadopulos-Kerameus, über welche Ed. Kurtz in der Byzant. Zeitschrift 4 (1895) 195 Bericht erstattete. Siehe jetzt S. Pétridès, St. Syméon le nouveau stylite, mélode: Échos d'Orient 5 (1902) 270—274. — Die 27 Reden bei J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibl. 8, Romae 1871, 3, 4—156. In den Proleg. der Ausgabe xvii—xxi handelt A. Rocchi über die Echtheit der Reden.

Als Präludium zu den Reden des jüngeren Simeon Stylites bietet Cozza-Luzi a. a. O. 1—3 einen „Sermo quod semper mente versare debemus diem exitus de vita", welcher in der Handschrift einem „Simeon von Mesopotamien" und von dem Herausgeber dem älteren Simeon Stylites beigelegt wird. Es ist das hier zum ersten Mal gedruckte griechische Original des „Sermo de semper mente complectendo suum cuique discessum", welcher lateinisch in der Maxima Bibl. vet. Patrum, Lugduni 1677, 7, 1228, und auch schon in mehreren älteren lateinischen Väter-Bibliotheken steht, und zwar meist unter dem Namen des älteren Simeon Stylites; vgl. Th. Ittig, De bibliothecis et catenis Patrum, Lipsiae 1707, 46 53 109 432 499. Die Richtigkeit der Zueignung ist höchst zweifelhaft. Und wie sollte der ältere Stylite, der Westsyrer, zu dem Namen Συμεὼν Μεσοποταμίας gekommen sein?

Auf die Reden des jüngeren Styliten folgt bei Cozza-Luzi a. a. O. 157—187 ein langer griechischer Brief eines syrischen Aszeten Isaak an Simeon Stylites. Dieser Brief ist früher schon einmal gedruckt worden in einer Sammlung von Reden oder Abhandlungen des Syrers Isaak, die von zwei Mönchen des Sabasklosters, Patricius und Abramius, aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt wurden (vgl. Ehrhard, Das Kloster Mar Saba: Römische Quartalschr. für christl. Altertumskunde 7 [1893] 56 f.). Nicephorus Theotokius hat die Übersetzung 1770 zu Leipzig herausgegeben. Dieser Druck ist indes äußerst selten geworden (auch mir unerreichbar gewesen), und deshalb hat Cozza-Luzi wenigstens jenen Brief von neuem vorlegen wollen. Den Syrer Isaak hält er, in Über-

einstimmung mit Nicephorus und Ehrhard, für den Aszeten und Anachoreten, welcher später Bischof von Ninive wurde. Nach neueren Forschungen aber hat Isaak von Ninive erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts gelebt, also jedenfalls nicht an Simeon Stylites schreiben können. Im Laufe des 5. Jahrhunderts jedoch sind mehrere syrische Schriftsteller mit Namen Isaak tätig gewesen, und Isaak von Antiochien gilt als der Verfasser einer langen Serie aszetischer Traktate. Siehe über ihn und verschiedene Namensgenossen Bd. 4 dieses Werkes S. 402 ff. Jener Brief ist, soviel ich weiß, syrisch noch nicht gedruckt worden. Sollte er von Isaak von Antiochien geschrieben sein, welcher vor 461 starb (Gennad., De vir. ill. 66), so wäre der Adressat in dem älteren Simeon Stylites zu suchen, welcher am 2. September 459 starb.

4. Johannes Nesteutes. — Patriarch Johannes IV. von Konstantinopel mit dem Beinamen „der Faster" (ὁ νηστευτής, „ieiunator") ist namentlich aus den Streitigkeiten bekannt, in die er aus Anlaß des Titels eines „ökumenischen Patriarchen" mit den Päpsten Pelagius II. und Gregor I. verwickelt wurde. Ein seiner Enthaltsamkeit und seiner Mildtätigkeit wegen sehr hochgeschätzter Kleriker zu Konstantinopel, war er am 12. April 582 durch Kaiser Tiberius auf den Patriarchenstuhl erhoben worden, und bei seinem Tode am 2. September 595 hat er einen Mantel, eine Decke und eine Bettstelle hinterlassen, ein Vermögen, welches überdies bereits verpfändet und dessen Erlös bereits an die Armen verschenkt war. Gelehrte Bildung scheint ihm nicht eigen gewesen zu sein. Daß er aber doch zur Feder gegriffen hat, steht außer Zweifel. Das meiste von dem, was unter seinem Namen gedruckt worden ist, gehört indessen andern Händen an.

Eine Schrift über die Taufe, „de sacramento baptismatis rescriptum", welche Johannes laut einer Angabe Isidors von Sevilla[1] dem älteren Bruder des letzteren, Erzbischof Leander von Sevilla, widmete, ist völlig verschollen. Eine erstmalig 1651 durch J. Morinus zum Druck beförderte Anweisung für die Beichtpriester zur Verwaltung des Bußgerichts (ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων, „consequentia et ordo erga eos qui peccata confitentur", MGr 88, 1889—1918; vgl. 1931—1936), meist Pönitentiale genannt, ist beiseite zu stellen. Binterim (1829) wies nach, daß sie nicht von Patriarch Johannes Nesteutes verfaßt sein kann; Holl (1898) zeigte, daß sie von einem andern Johannes Nesteutes verfaßt ist, einem kappadozischen Mönche, der um 1100 nach Konstantinopel kam und dort den Grund zu dem bald mächtig aufblühenden Petrakloster legte. Der gleichzeitig von Morinus herausgegebene λόγος πρὸς τὸν μέλλοντα ἐξαγορεῦσαι τὸν ἑαυτοῦ πνευματικὸν πατέρα („sermo ad eos qui peccatorum confessionem patri suo spirituali edituri sunt", 88, 1919—1932) ist nur ein Auszug aus jener Anweisung. Die lange Predigt περὶ μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ παρθενίας („sermo de poenitentia et continentia et virginitate", 88, 1937—1978)

[1] De vir. ill. 39.

tritt anderswo unter dem Namen des hl. Chrysostomus (des Patriarchen Johannes I. von Konstantinopel) auf, dürfte indessen doch von unserem Patriarchen herrühren, ist aber freilich im wesentlichen aus Chrysostomus exzerpiert. Kardinal Pitra veröffentlichte weitere Texte unter dem Namen unseres Patriarchen, insbesondere auch eine διδασκαλία μοναζουσῶν καὶ ἐπιτίμια ἑκάστου ἁμαρτήματος, „doctrina monialium et poenae pro singulis peccatis", sowie eine versifizierte παραίνεσις, „admonitio", an Mönche. Die Herkunft dieser Texte bedarf jedoch noch sehr der genaueren Prüfung.

Von einer Biographie des Patriarchen Johannes Nesteutes, die schon bald nach seinem Tode durch den konstantinopolitanischen Presbyter Photinus verfaßt wurde, ist in den Akten des 7. allgemeinen Konzils (Mansi 13, 79—86) ein Fragment erhalten. Das durch H. Gelzer in der Zeitschrift f. wiss. Theol. 29 (1886) 59—89 herausgegebene „Enkomion auf Johannes Nesteutes", von der Hand des Patriarchen Kallistus I. von Konstantinopel (1350—1354 und nochmals 1355—63), handelt nicht von dem Patriarchen Johannes Nesteutes, sondern von dem genannten Mönche Johannes Nesteutes um 1100. — Über die Anweisung für die Beichtpriester und den Auszug aus derselben verbreiteten sich A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche Bd. 5, Teil 3, Mainz 1829, 383—390; K. Holl. Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, 289—298. — Zu dem „Sermo de poenitentia" usw., der auch in den Chrysostomus-Ausgaben von Fronto Ducäus und Savilius steht, aber in den Ausgaben von De Montfaucon und MGr fehlt, vgl. S. Haidacher, Chrysostomus-Exzerpte in der Rede des Johannes Nesteutes über die Buße: Zeitschrift f. kath. Theol. 26 (1902) 380—385. Übrigens ist dieser Sermo auch syrisch und koptisch überliefert. Unter dem Namen des hl. Chrysostomus steht er syrisch und englisch bei E. A. W. Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 289—379. Unter dem Namen des Patriarchen Nesteutes steht er koptisch (nach einer Papyrushandschrift) und englisch ebd. 1—45 und 147—191. Bei Budge findet sich aber auch noch eine andere Homilie unter dem Namen des Patriarchen Nesteutes koptisch (nach derselben Handschrift) und englisch, 46—57 und 192—203. Es ist der „Sermo de Susanna", der sich griechisch unter den unechten Homilien des hl. Chrysostomus (MGr 56, 589—594) wiederfindet. Und der „Sermo de pseudoprophetis" unter den unechten Chrysostomus-Homilien (MGr 59, 553—568) wird gleichfalls in andern Handschriften dem Patriarchen Nesteutes zugeeignet; vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Graeca 11, 112. — Die „Doctrina monialium" zuerst bei J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense 4, Paris 1858, 416—435; der erste Teil der Schrift von neuem bei Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 2, Romae 1868, 226 bis 235. Die versifizierte „Admonitio" an Mönche bei Pitra an der ersten Stelle 4, 442—444, und wiederum an der zweiten 2, 235 f.

5. Johannes Scholastikus. — Patriarch Johannes III. Scholastikus von Konstantinopel, 565—577, hat sich einen Platz in der Geschichte des Kirchenrechts gesichert. In früheren Jahren Rechtsanwalt (σχολαστικός), legte er, entweder schon als Laie oder als Presbyter und Apokrisiar zu Antiochien, eine Kanonsammlung, συναγωγὴ κανόνων, an, die er später, als Patriarch, verbessert und vermehrt, von neuem herausgab, indem er ihr zugleich einen Auszug aus den „Novellae Constitutiones" des Kaisers Justinian beifügte. Dieser Auszug ist in 87 Kapitel, die Kanonsammlung ist in 50 Titel oder Materien abgeteilt. Die Kanones sind die sog. Apostolischen Kanones, 85 an der Zahl,

so wie sie am Schluß der sog. Apostolischen Konstitutionen stehen, ferner die Kanones der Konzilien von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Sardika, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon sowie endlich Kanones Basilius' d. Gr. aus seinen Briefen an Amphilochius, 68 an der Zahl. Die zweite Ausgabe der Kanonsammlung ist gedruckt bei G. Voelli und H. Justelli, Bibl. iuris canonici vet. 2, Lutet. Paris. 1661, 499—602. Der Novellenauszug ward aber erst von G. E. Heimbach, Ἀνέκδοτα 1, Lipsiae 1840, 202—234, herausgegeben. Nachträge zu diesen beiden Editionen bei J. B. Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 2, Romae 1868, 368 ff. Der Novellenauszug ist hier 385—405 vollständig von neuem gedruckt. Im übrigen siehe über Pitras Nachträge J. Hergenröther, Das griech. Kirchenrecht bis zum Ende des 9. Jahrhunderts: Archiv f. kath. Kirchenrecht 23 (1870) 208 ff. Eine dogmatische Schrift des Patriarchen Johannes ist nur dem Titel oder dem Gegenstande nach bekannt. Photius (Bibl. cod. 75) spricht von einem κατηχητικὸς λόγος über die Trinität, den Patriarch Johannes anläßlich des ersten Jahrestages der Thronbesteigung des Kaisers Justinus II. im Jahre 566 vorgetragen und den Johannes Philoponus, der Tritheït, in einer eigenen Schrift bekämpft habe (vgl. § 1, 6). Johannes von Nikiu erwähnt in seiner Chronik (bei H. Zotenberg in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale 24, Paris 1883, 1, 520) eine Schrift des Patriarchen Johannes, welche μυσταγωγία betitelt war oder doch benannt werden konnte. Indessen glaubt der Herausgeber der Chronik, diese μυσταγωγία sei nichts anderes als der von Photius bezeugte κατηχητικὸς λόγος (Zotenberg im Journal Asiatique Ser. 7, t. 12 [1878] 344), und das ist, mag es auch vielleicht befremdlich klingen, allerdings sehr wahrscheinlich. Denn da Photius berichtet, Johannes Philoponus habe sich in seiner Gegenschrift gebrüstet, „unsere theologische Mystagogie zu verachten“ (τὴν θεολογικὴν ἡμῶν ἐξουθενεῖν ἐφρυάξατο μυσταγωγίαν), so darf wohl unterstellt werden, daß Patriarch Johannes selbst seinen λόγος oder seine Trinitätslehre eine μυσταγωγία, Mysterieneinführung, genannt habe.

Patriarch Johannes ist nicht der erste gewesen, der dem Bedürfnis nach übersichtlicher, systematischer Zusammenfassung der kirchlichen Rechtsbestimmungen entgegenzukommen suchte. In der Vorrede seiner Kanonsammlung (bei Pitra a. a. O. 2, 376) gedenkt er einer älteren Sammlung, die den Stoff in 60 Titel gegliedert hatte, aber nur eine sehr beschränkte Anzahl von Kanones darbot. Weitere Nachrichten über diese Sammlung liegen nicht vor.

Nicht lange nach dem Tode des Patriarchen Johannes hat eine unbekannte Hand die Kanonsammlung und den Novellenauszug des Patriarchen nebst anderweitigen Vorlagen zu dem ältesten Nomokanon verarbeitet, so genannt, weil νόμοι und κανόνες, weltliche und kirchliche Gesetze enthaltend. Irrtümlich ward die Redaktion dieses Nomokanons früher Johannes zugeschrieben. Unter seinem Namen ist er gedruckt bei Voelli und Justelli a. a. O. 2, 603—660. Nachträge bei Pitra a. a. O. 2, 416—420. Größere Berühmtheit hat ein anderer Nomokanon erlangt, welcher früher Photius (gest. um 891) zugeeignet zu werden pflegte, nach neueren Untersuchungen aber auch schon im 7. Jahrhundert entstanden ist und von Photius nur überarbeitet sein kann. Unter des Photius Namen steht er bei Voelli und Justelli a. a. O. 2, 813—1140; bei MGr 104, 975—1218. Eine neue Ausgabe bei Pitra a. a. O. 2, 433—640. Vgl. Hergenröther a. a. O. 211 ff. E. Zachariä v. Lingenthal, Die griechischen Nomokanones, St. Petersburg 1877 (Mémoires de l'Acad. Imp. des sciences de St-Pétersbourg, Sér. 7, t. 23, no. 7). Ders., Über den Verfasser und die Quellen des (pseudophotianischen) Nomokanons in 14 Titeln, ebd. 1885 (Mémoires usf. Sér. 7, t. 32, no. 16). Vas. Narbekov, Der Nomokanon des Patriarchen von Konstantinopel Photius mit der Erklärung des Balsamon, Kazan 1899. 2 Bde. (Russisch.)

§ 14. Geistesmänner des 7. Jahrhunderts.

(1. Antiochus. 2. Johannes Klimakus. 3. Thalassius. 4. Johannes von Karpathus.)

1. Antiochus. — Antiochus Strategius stammte aus der Gegend von Ancyra in Galatien, kam später nach Palästina und ward Mönch in der Laura des hl. Sabas. Als solcher mußte er Augenzeuge der Einnahme Jerusalems durch die Perser im Jahre 614 sein, wurde auch selbst als Kriegsgefangener nach Persien geschleppt, konnte jedoch nach einiger Zeit die Flucht ergreifen und wohlbehalten in sein Kloster zurückkehren. Dort legte er Hand an eine ausführliche Schilderung der Ereignisse, die die ganze Christenheit in ungeheure Aufregung versetzt hatten. War doch Jerusalem und seine Heiligtümer in Asche gesunken, der größere Teil der Einwohner dem Schwerte zum Opfer gefallen, das heilige Kreuz eine Beute der Heiden geworden. Leider ist diese „Einnahme Jerusalems durch die Perser" von der Hand des Antiochus im griechischen Original abhanden gekommen oder doch noch nicht aufgefunden worden. Nur Bruchstücke späterer Überarbeitungen der Schrift liegen in griechischer Sprache vor. Der ursprüngliche Text aber ward im 8. oder 9. Jahrhundert aus dem Griechischen ins Arabische und spätestens im 10. Jahrhundert aus dem Arabischen ins Georgische übersetzt, und während von der arabischen Version auch nur Bruchstücke und freie Bearbeitungen überliefert sind, ist die georgische Version vollständig erhalten geblieben und 1909 durch den verdienten russischen Gelehrten Marr veröffentlicht worden. Antiochus schreibt sehr breit und weitschweifig, unterbricht den Fluß der Erzählung oft durch lange Klagereden und Betrachtungen, fesselt aber doch durch die Fülle ergreifender Tatsachen und die anschauliche Treue der Darstellung. Das ganze Unheil war in seinen Augen ein durch die eingerissene Sittenverderbnis herausgefordertes Gottesgericht. Als Anhang hat er seiner Erzählung das wehmutsvolle Hirtenschreiben beigegeben, welches der gleichfalls nach Persien entführte Patriarch Zacharias von Jerusalem aus der Gefangenschaft an seine verwaiste Gemeinde richtete (§ 7, 6). Zacharias, sagt Antiochus, war ein Hirte, „der pflichtgetreu seine Herde zum Wohlgefallen des Herrn weidete". Als zweiter Anhang folgt noch eine Liste der nach dem Abzug der Perser in Jerusalem gefundenen Leichname, im ganzen 26509. Sie ist von Bedeutung für die Topographie der Heiligen Stadt, weil sie sehr genau die Fundorte der einzelnen Gruppen von Leichen angibt.

Fünf Jahre nach der Eroberung Jerusalems, 619, eroberten die Perser Ancyra, und damit sollte Antiochus Anlaß zur Abfassung eines zweiten, eines aszetischen Werkes erhalten. Durch den Abt des Klosters Attiline zu Ancyra, Eustathius, dem er von früher her bekannt sein mochte, ward Antiochus um einen Auszug aus der Heiligen

Schrift des Alten und des Neuen Testamentes gebeten, welcher den Mönchen von Ancyra als bequemes Vademekum dienen könnte, weil sie infolge des Einfalls der Perser unstet umherwandern mußten und nicht viele Bücher mit sich führen konnten. Antiochus schickte ein umfangreiches Werk ein, Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς, „Zusammenfassung der Heiligen Schrift", betitelt und in 130 Kapitel, von dem lateinischen Übersetzer mit Unrecht in ebensoviele „Homilien" abgeteilt (MGr 89, 1421—1850). Es erweist sich als ein Handbuch der biblischen Sittenlehre, welches nur im ersten und im letzten Kapitel die Glaubenslehre streift und dabei den Monophysitismus polemisch berücksichtigt. Im letzten Kapitel wird die ganze Reihe der Häretiker vorgeführt von Simon Magus bis Severus und Julianus. Die Sittenlehre aber geht für Antiochus in der Lehre von den Tugenden und Lastern auf, und sie wird vorwiegend nach dem Grundsatze entwickelt: „Contraria iuxta se posita magis elucescunt." Der Unmäßigkeit im Essen und Trinken (c. 4—5) folgt auf dem Fuße die Enthaltsamkeit und das Fasten (6—7), der Unzucht (19) die Keuschheit (20), dem Ungehorsam (38) der Gehorsam (39). Im übrigen wird eine sachliche Ordnung vermißt. Ungebunden und leicht geschürzt schweift der Verfasser durch einen weiten Garten. Mit Vorliebe verweilt er bei der Verwerflichkeit des Stolzes (43—49), bei dem Gebote der Nächstenliebe (96—99), bei der dem Bischof und dem Priester zu erweisenden Ehrfurcht (122—124). Von der Furcht Gottes und der Liebe zu Gott ist erst gegen Ende die Rede (127—128). Wiederholungen sind nicht selten. Sollte laut dem Titel des Werkes die Heilige Schrift zu Worte kommen, so hat Antiochus doch auch aus den Vätern geschöpft, wenngleich er sie kaum jemals mit Namen anführt, und in bemerkenswertem Unterschied von den meisten seiner Zeitgenossen hat er besonders gern Schriften der grauen Vorzeit, die Briefe des Ignatius, den Brief des Polykarpus, den Hirten des Hermas, in seine Dienste gestellt. Er muß in St. Saba über eine ansehnliche Bibliothek verfügt haben. Auch Bruchstücke inzwischen zu Grunde gegangener Texte hat er aufbewahrt.

Die georgische Version der Schrift über die Einnahme Jerusalems ward in Verbindung mit einer russischen Übersetzung und eingehenden literarhistorischen Untersuchungen herausgegeben durch N. Marr in den russischen „Texten und Untersuchungen der armenisch-grusinischen Philologie", Bd. 9, St. Petersburg 1909. Die russische Übersetzung Marrs ward durch Archimandrit Kallistos ins Neugriechische übertragen in der Νέα Σιών, Bd. 9 (1909). In altgriechischer Sprache liegen, wie gesagt, Fragmente späterer Überarbeitungen der Schrift des Antiochus vor. Ein solches Fragment ist das „Opusculum de persica captivitate" (MGr 86, 2, 3235—3268), welches gewöhnlich dem Patriarchen Modestus von Jerusalem zugeeignet wird (vgl. § 7, 5). Ein solches Fragment ist auch das unter des Antiochus Namen gehende Gebet (περὶ προσευχῆς καὶ ἐξομολογήσεως, MGr 89, 1849—1856), welches die Leiden der Heiligen Stadt beweint und um Hinwegnahme der Greuel der Verwüstung fleht. Weiteres in dem lehrreichen

Aufsatz von G. Graf, „Die Einnahme Jerusalems durch die Perser 614“: Das Heilige Land 67 (1923) 19—29. — Die erste und zugleich die letzte griechische Ausgabe des „Pandektes der Heiligen Schrift“ lieferte Fronto Ducäus, Paris 1624. Sie ist bei MGr a. a. O. abgedruckt. Handschriften scheinen in großer Anzahl erhalten zu sein; vgl. Fr. Diekamp, Patres Apostolici 2, Tubingae 1913, Proleg. xi. Auf patristische Zitate in dem Pandektes ist früher schon einige Male hingewiesen worden. Cotterill fand in dem Pandektes Stellen des Briefes des hl. Polykarpus an die Philipper und unternahm auf Grund dieser Stellen den seltsamen, völlig mißglückten Versuch, den Verfasser des Pandektes, Antiochus, als den Verfasser des Polykarpbriefes zu erweisen. Siehe Bd. 1² dieses Werkes S. 168. Cotterill und Diekamp entdeckten in dem Pandektes umfangreiche Bruchstücke des griechischen Urtextes der nur in syrischer Version auf uns gekommenen sog. Briefe des Klemens von Rom an die Ehelosen. Siehe Bd. 2², S. 299 f. Haidacher stieß in dem Pandektes auf Exzerpte aus dem Traktate des Aszeten Nilus „De oratione“. Siehe Bd. 4, S. 171.

2. Johannes Klimakus. — Höher als der Pandektes des Antiochus steht die „Leiter“, Κλίμαξ, des Johannes Klimakus, Abtes des Klosters auf dem Sinai (MGr 88, 631—1210). Von der Stätte seiner Wirksamkeit ist Johannes auch „Sinaite“, von der Gelehrsamkeit, die ihn auszeichnete, auch „Scholastikus“ genannt worden. Später wurden diese Beinamen in den Hintergrund gedrängt durch die von seinem Werke, welches nicht geringe Berühmtheit erlangen sollte, entlehnte Bezeichnung ὁ τῆς Κλίμακος, „der Verfasser der Leiter“, oder schlechtweg Κλίμαξ. Von dem befreundeten, gleichfalls Johannes geheißenen Abt des unweit des Sinai am Roten Meere gelegenen Klosters Raïthu war Johannes gebeten worden, zur Belehrung Unkundiger schriftlich darzulegen, was er, nach dem Vorbilde des alten Moses, auf dem heiligen Berge geschaut und welche gottgeschriebene Tafeln er dort empfangen habe. Eine solche Darlegung werde denen, die nach den Himmelshöhen strebten, als eine feste Leiter (καθάπερ κλίμαξ ἐστηριγμένη) dienen können, ähnlich jener Himmelsleiter, die Jakob einst im Traume sah[1]. Diesen Worten wird Johannes den Titel seines Werkes entnommen haben. Wenn er aber seiner Leiter dreißig Sprossen gab oder sein Werk in dreißig λόγοι, in der lateinischen Übersetzung „gradus“, gliederte, so ist dafür, wie er selbst zum Schlusse andeutet[2], die Rücksicht auf die dreißig Jahre des verborgenen Lebens des Herrn, also ein dem Gegenstande des Werkes völlig fern liegender Gesichtspunkt bestimmend gewesen. Man würde denn auch sehr enttäuscht sein, wenn man etwa erwarten wollte, daß jede Sprosse der Leiter einen Schritt aufwärts führen werde. Nach einer Art Einleitung, welche den Mönch schildert, wie er sein soll (Grad. 1—3), werden im einzelnen die Tugenden vorgeführt, die der wahre Mönch sich aneignen, und sodann die Laster, die er fliehen muß (4—26). Des weiteren wird

---

[1] Siehe den Brief des Abtes bei MGr 88, 624 f.
[2] Grad. 30; MGr 88, 1161.

noch von der zwiefachen Lebensweise der Mönche, dem Eremiten- und dem Cönobitenleben, gesprochen (27), von der Notwendigkeit des Gebetes (28) und schließlich von dem irdischen Endziel mönchischen Strebens, einer gottähnlichen ἀπάθεια oder seligen Stille und Ruhe, in der die Stürme der Welt zum Schweigen gekommen und der verklärte Zustand der Auferstandenen schon vorweggenommen wird (29 bis 30). Diese ἀπάθεια ist „der Himmel auf Erden“ oder „der im Herzen wohnende Geisteshimmel, welcher die Umtriebe der Dämonen nur noch für Spielereien erachtet“, ein Gottesgeschenk, das den besonders treuen Kämpfern, den einzelnen in verschiedenem Maße, zuteil wird[1].

In den Ausführungen über Tugenden und Laster berührt die „Leiter“ sich begreiflicherweise vielfach mit dem Pandektes des Antiochus. Doch bekundet sie immer wieder das Bestreben, tiefer zu schürfen. Erwähnung verdient vielleicht, daß sie sich gelegentlich von der überkommenen Achtlastertheorie, der auch Johannes von Damaskus das Wort redete (§ 11, 7), lossagt und unter Verschmelzung von Stolz (ὑπερηφανία) und Eitelkeit (κενοδοξία) sieben Hauptsünden unterschieden wissen will, mit Berufung auf „den Theologen Gregorius und andere“[2]. Der Theologe Gregorius ist nicht etwa Gregor von Nazianz, sondern Papst Gregor der Gr., der Verfasser der „Moralia in Iob“. Noch ein zweiter Lateiner, „der große Kassianus“, der Verfasser der „Collationes“, wird in der „Leiter“ mit Namen aufgerufen[3].

Als Beilage ist dem Werke ein λόγος πρὸς τὸν ποιμένα angehängt, welcher in manchen Ausgaben und Übersetzungen als selbständige Schrift hingestellt wird[4]. Er ist, wie der Eingang und der Schluß zeigen, an Abt Johannes von Raïthu gerichtet und entwirft ein Idealbild des Hirten oder Klosterobern. Den Geist, der das Ganze durchweht, beleuchtet das Wort (c. 5): „Den wahren Hirten kennzeichnet die Liebe, denn um der Liebe willen ist der Hirt gekreuzigt worden.“

Johannes schreibt in einfachem und volkstümlichem Tone, führt sehr gerne Sprichwörter an, schwingt sich aber nicht selten, von Begeisterung für seinen Gegenstand getragen, zu schönen Schilderungen auf. Seine „Leiter“ ist in der Folge sehr geschätzt, viel gelesen, häufig kommentiert und häufig übersetzt worden.

Was seine Lebenszeit anlangt, so pflegte man bisher, unter Verweis auf eine kleine Vita von der Hand eines Mönches Daniel von Raïthu (88, 595—608), ganz allgemein anzunehmen, daß Johannes um 525 geboren und um 600 gestorben sei. Nau entdeckte in den

---

[1] Grad. 29; MGr 88, 1148. [2] Grad. 22; MGr 88, 949.
[3] Grad. 4; MGr 88, 717.
[4] In der neuesten Ausgabe des griechischen Textes von Sophronius Eremites, Konstantinopel 1883, 171—183, erscheint er als λόγος 31 der „Leiter“.

Erzählungen eines Mönches Anastasius über die heiligen Väter des Sinai (§ 8, 5) eine neue Quelle, und diese fordert gebieterisch eine nicht unwesentliche Verschiebung der Jahresdaten. Die Geburt des Johannes ist kurz vor 579, sein Tod um 649 anzusetzen. Als Schriftsteller hat er also nicht dem 6., sondern dem 7. Jahrhundert angehört. Kaum sechzehn Jahre alt, vor 595, trat er in das Kloster auf dem Sinai ein, wo Abt Martyrius ihn in seine besondere Obhut nahm. Nachdem Martyrius das Zeitliche gesegnet, begann er ein Anachoretenleben und zog sich in eine Höhle am Fuße des Sinai zurück, nur mit Gebet und Studium beschäftigt. Jahrzehntelang hatte er in der Einsamkeit geweilt, als der Ruf der Mönche, die nach einem Abte suchten, ihn um 639 in das Kloster zurückführte. Lange hat er des Hirtenamtes nicht gewaltet. Der Tod traf ihn wieder in der Einsamkeit.

Die Hauptausgabe der „Leiter", mit reichen Beilagen, lieferte Matthäus Raderus S. J., Paris 1633. Sie ist bei MGr 88 abgedruckt. Eine neue Ausgabe, zu erbaulichen Zwecken, besorgte Sophronios Eremites, Konstantinopel 1883. — Raderus hat seiner Ausgabe auch schon mancherlei alte Scholien einverleibt, und zwar jedesmal den einzelnen Kapiteln der „Leiter" angefügt. In dem Abdruck bei MGr sind Scholien des Abtes Johannes von Raïthu, welcher den Anstoß zur Abfassung der „Leiter" gab, nachgetragen worden (88, 1211—1248), aber nur in lateinischer Übersetzung, herübergenommen aus der Maxima Bibl. vet. Patrum, Lugduni 1677, 10, 507—520. Ein großes Scholienwerk zu der „Leiter" hinterließ Elias, Metropolit von Kreta, im 9. oder 10. Jahrhundert, der sich überhaupt gern mit der Erklärung patristischer Schriften befaßte, und seinem Werke sind in erster Linie die Scholien bei Raderus entlehnt. Auch in der von A. Papadopulos-Kerameus veröffentlichten Sammlung neuer Schriften des Patriarchen Photius, St. Petersburg 1892, 21—24, finden sich einige Scholien zu der „Leiter" (vgl. Ph. Meyer in der Theol. Literaturzeitung 1894, 243), deren Echtheit allerdings noch nachzuprüfen sein wird. — Übersetzt ward die „Leiter", wie es scheint, zuerst ins Syrische. Der sog. Klimakus-Palimpsest der Mrs. Lewis enthält in seiner oberen Schrift, die aus dem 9. Jahrhundert zu stammen scheint, eine syrische Übersetzung der „Leiter" von einem Abte Johannes. Siehe A. Smith Lewis, Codex Climaci rescriptus (Horae Semiticae 8), Cambridge 1909. Lateinische Übersetzungen fertigten Angelus de Cingulo um 1280, Ambrosius Camaldulensis um 1420 und andere. Das erste Buch, welches in der Neuen Welt gedruckt wurde, Mexiko 1532, war eine aus dem Lateinischen geflossene spanische Übersetzung der „Leiter"; vgl. J. Ch. Brunet, Manuel du libraire 3, Paris 1862, 540. Eine altitalienische Übersetzung steht in der Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua, t. 31, Bologna 1875. Eine moderne deutsche Übersetzung in den „Leitsternen auf der Bahn des Heils" Bd. 7, Landshut 1834 (die Leiter und die Abhandlung an den Hirten); 2. Aufl. Regensburg 1874 (nur die Leiter). — Über die „Leiter" im allgemeinen vgl. Feßler-Jungmann, Instit. Patrol. 2, 2, Oenip. 1896, 452—459. Über ihre Stellung zu der Lehre von den Hauptsünden vgl. O. Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, München 1893, 49—51. Die Sprichwörter, die die „Leiter" anführt, sind zusammengestellt bei K. Krumbacher, Mittelgriechische Sprichwörter (Sitzungsber. der philos.-philol. und der histor. Kl. der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss. 1893, Bd. 2) 227—233.

Die kleine, durchaus panegyrisch gehaltene Biographie des Klimakus von dem Mönche Daniel von Raïthu, dessen Zeit unbekannt ist, erschien griechisch

zuerst in der Ausgabe der „Leiter“ von Raderus, MGr 88. 595—608. Über die Klimakus betreffenden und gleich nach seinem Tode, um 650, niedergeschriebenen Erzählungen des Mönches Anastasius (von denen übrigens auch Raderus schon einige Fragmente mitteilte, MGr 88, 607—610) siehe F. Nau, Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque: Byzant. Zeitschrift 11 (1902) 35—37. Die dieser Notiz auf dem Fuße gefolgten Editionen der Erzählungen durch Nau sind schon § 8, 5 verzeichnet worden. Über einen angeblichen Panegyrikus auf Klimakus von Anastasius Sinaita siehe J. Pargoire, Un pretendu document sur S. Jean Climaque: Échos d'Orient 8 (1905) 372 f.

3. Thalassius. — Maximus Konfessor hat mit einem Priester und Abt Thalassius Briefe gewechselt und demselben auch seine „Variae scripturae sacrae quaestiones“ gewidmet. Das war sehr wahrscheinlich der Priester und Abt Thalassius, welcher um die Mitte des 7. Jahrhunderts einem Kloster in der Libyschen Wüste vorstand und eine aszetische Spruchsammlung hinterließ: περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῆς κατὰ νοῦν πολιτείας (de caritate ac continentia necnon de regimine mentis, MGr 91, 1427—1470). Sie ist an einen Priester Paulus gerichtet und in vier Zenturien abgeteilt, vermutlich nach Analogie der Vierzahl der Evangelien[1]. In lockerer Folge reihen sich Sentenzen über das Tugendleben und Vollkommenheitsstreben aneinander, bis die letzte Zenturie gegen Ende unvermittelt auf das Gebiet der Dogmatik abschweift, um namentlich die Lehre von der Trinität zu entwickeln. Eigentümlich ist dieser Sammlung die akrostichische Anlage. Die Anfangsbuchstaben der einzelnen Sentenzen schließen sich zu Sätzen zusammen, die in Verbindung miteinander ein Schreiben des Verfassers an den Adressaten ergeben. Das Akrostichon der ersten Zenturie lautet: „Dem geistlichen Bruder und geliebten Herrn Paulus Thalassius, dem Scheine nach ein Hesychast, in Wahrheit aber ein eitler Ruhmjäger“; das Akrostichon der zweiten Zenturie: „Bete für mich, geehrtester Bruder, weil ich große Übel zu erwarten habe als gerechte Strafe für mein Verhalten, Trübsale für die Seele und Schmerzen für den Leib“; das dritte Akrostichon: „Wahre Übel indessen sind nicht die, die das Fleisch betrüben, die Seele aber reinigen, sondern die, die das Gewissen betrüben, das Fleisch aber erfreuen“; und das vierte: „Bete also inständig zu unserem Gott, daß wir von den wahren Übeln sowohl wie auch von den vermeintlichen Übeln erlöst werden.“

Der Text der Spruchsammlung bei MGr a. a. O. ist aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 13 (1779) 1—20, genommen, während Gallandi aus der editio princeps von Fronto Ducäus, Paris 1624, schöpfte. — Nach Wagenmann-Seeberg (in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 12 [1903] 463) wäre der Verfasser der Spruchsammlung und der Korrespondent des hl. Maximus in dem römischen Priester und Abt Thalassius zu suchen, welcher in den Akten der Lateransynode vom Jahre 649 auftritt (Mansi 10, 904 909). — Auf die Spruch-

[1] Die „Capita de caritate“ des hl. Maximus Konfessor setzen sich gleichfalls aus vier Zenturien zusammen, die ausdrücklich in Parallele zu den vier Evangelien gestellt werden; MGr 90, 960.

sammlung folgt MGr 91, 1471—1480, „Eiusdem Thalassii libellus ad Theodosium imperatorem“. Aber dieser „libellus“ steht dem Verfasser der Spruchsammlung gänzlich fern. Es ist eine Bittschrift, welche konstantinopolitanische Mönche, darunter ein Mönch Thalassius, um 430 an Kaiser Theodosius II. richteten, um ihn zur Einberufung eines allgemeinen Konzils in Sachen des Nestorius zu veranlassen; vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 211 f.

4. Johannes von Karpathus. — Unter dem Namen eines Bischofs Johannes von Karpathus, der Insel zwischen Kreta und Rhodus, sind einige kleinere Reihen von Lehr- und Mahnworten für Mönche überliefert. Bei MGr 85, 791—826 finden sich „Ad monachos in India, eorum rogatu, capita hortatoria sive documenta spiritualia“, 97 Nummern, und „Alia capita“, angeblich 94, in Wirklichkeit 82 Nummern, die einen wie die andern nur in lateinischer Übersetzung. Die erstere Sammlung sollte in 100 Nummern abgeteilt sein, weil sie in einer Vorbemerkung vom Verfasser selbst „Centuria una piarum sententiarum“ genannt wird und auch in den Handschriften, wie schon in der von Photius (Bibl. cod. 201) benützten Handschrift, 100 κεφάλαια zählt. Die „Alia capita“, die wenigstens zu Eingang durchaus lehrhaft oder dogmatisch-philosophisch gefärbt sind, pflegen in den Handschriften κεφάλαια θεολογικὰ καὶ γνωστικά betitelt zu sein und 117 Nummern zu umfassen. Eine dritte Gnomenreihe, κεφάλαια πρακτικά, die handschriftlich vorliegt, aber noch nicht gedruckt ist, stellt vielleicht ein Gegenstück zu den κεφάλαια θεολογικὰ καὶ γνωστικά dar. Irrtümlich sind handschriftlich vorhandene Erzählungen über ägyptische Mönche, sog. Gerontika oder Paterika, Johannes zugeeignet worden. Die Lebenszeit des Bischofs — denn daß er Bischof war, ist durch das übereinstimmende Zeugnis der Handschriften sichergestellt — hat sich noch nicht näher umgrenzen lassen, fällt jedoch wahrscheinlich in das 7. Jahrhundert.

Die lateinischen Capita bei MGr a. a. O. sind aus der Maxima Bibl. vet. Patrum, Lugduni 1677, abgedruckt. Das griechische Original der beiden Sammlungen (oder nur der ersten Sammlung?) steht laut Ehrhard (bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 147) in der mir unzugänglichen Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venedig 1782, 241—257. Viele Handschriften aller drei Sammlungen nennt P. V. Nikitin, Johannes von Karpathos und die Paterika: Bulletin de l'Académie Imp. des sciences de St.-Pétersbourg 1911, 615—636 (russisch). Nikitin hat den Nachweis erbracht, daß die in Cod. Paris. gr. 890 enthaltenen Mönchserzählungen mit Unrecht von Du Cange für Johannes von Karpathus in Anspruch genommen wurden. Vgl. J. Jakovenko in der Byzant. Zeitschrift 20 (1911) 582 f.

Unter den Schriften des Presbyters Hesychius von Jerusalem, gest. nach 450, steht bei MGr 93, 1479—1544 eine zwei Zenturien umfassende Sentenzensammlung „Ad Theodulum de temperantia et virtute“. Diese Schrift ist, wie früher schon bemerkt (Bd. 4, S. 261), nicht von dem Presbyter von Jerusalem, sondern von einem Hesychius, der nach handschriftlichen Angaben Hegumenos des Dornstrauchklosters auf der Sinaihalbinsel war und im 6. oder 7. Jahrhundert gelebt haben mag.

Dritter Abschnitt.

Biblisch-exegetische Literatur.

§ 15. Vorbemerkung.

Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts häufen sich die Anzeichen eines Verfalles der biblisch-exegetischen Literatur. Cyrillus von Alexandrien und Theodoret von Cyrus hatten noch Werke von bleibendem Werte geschaffen. Dann erlahmt die Produktionskraft, und es beginnt die Exzerpier- und Sammeltätigkeit, welche sich damit begnügt, die Ergebnisse früherer Geistesarbeit zu buchen. Die Kommentare der Väter werden zu Katenen oder Kettenkommentaren verarbeitet, so genannt, weil zu jeder biblischen Textesstelle mehrere frühere Exegeten aufgerufen werden, deren Erklärungen sich dann, wie die Glieder einer Kette (σειρά, catena) aneinanderreihen und zusammenschließen [1]. Gleich zu Anfang des 6. Jahrhunderts hat Prokopius von Gaza mit staunenswertem Fleiße zu einer beträchtlichen Anzahl von alttestamentlichen Büchern mehr oder weniger umfassende Katenen gefertigt, in welchen mit Vorliebe Cyrillus und Theodoret ausgebeutet, aber auch noch manche andern Exegeten, auch der Jude Philo von Alexandrien, herangezogen werden. Seitdem bleibt die Katene bei den Byzantinern die vorherrschende exegetische Literaturgattung. Es erscheinen freilich auch noch fortlaufende Kommentare, in welchen nur der Autor, nicht eine Mehrheit von Erklärern redend auftritt. Doch bieten sie zum guten Teil nichts anderes als eine zusammenfassende Wiedergabe verschiedener älterer Kommentare, so daß sie der Sache nach den Katenen an die Seite treten, mögen sie gleich des äußern Gepräges der Katenen entbehren [2]. Die Form von Fragen und Antworten oder Schwierigkeiten und Lösungen, in die Eusebius von Cäsarea und Theodoret von Cyrus exegetische Stoffe gekleidet hatten, ist im 7. Jahrhundert durch Maximus Konfessor und Anastasius Sinaita in ausgiebigem Maße verwendet worden.

---

[1] Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 13.

[2] Alle früheren Versuche einer Orientierung über die weitverzweigte und vielverschlungene Katenenliteratur der Byzantiner sind überholt worden durch den „Catenarum graecarum catalogus, composuerunt G. Karo et J. Lietzmann“ (aus den Nachrichten der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1902, Heft 1 3 5). Die Bearbeiter haben jahrelang die Bibliotheken von Berlin bis Rom, von Oxford bis Jerusalem, von Paris bis Moskau durchforscht und gegen 450 Handschriften mit Kettenkommentaren, immer nur solche mit mehreren Autorennamen, registriert. Damit ist wenigstens ein Weg durch den Urwald gebahnt und die Möglichkeit geboten, mancherlei Früchte für Patristik und Exegese einzuheimsen. Einzelne Katenen wurden genauer untersucht in den „Katenenstudien“, herausgegeben von H. Lietzmann, Leipzig 1909 ff. Im übrigen vgl. namentlich M. Faulhaber, Katenen und Katenenforschung: Byzant. Zeitschrift 18 (1909) 383—395.

Die selbständigeren Exegeten des 6. und 7. Jahrhunderts, die eigenen hermeneutischen Grundsätzen folgen, huldigen zumeist der allegorisierenden Auslegungsweise, wie sie namentlich zu Alexandrien von jeher gepflegt ward. Ammonius von Alexandrien, Olympiodorus von Alexandrien, Maximus Konfessor, Anastasius Sinaita sind ausgesprochene und zielbewußte Allegoristen und bekunden fast nur Interesse für den mystischen Sinn des heiligen Textes. Anastasius Sinaita wußte auch den Schöpfungsbericht der Genesis auf Christus und die Kirche zu deuten (§ 8, 3). Andreas von Cäsarea unterscheidet, ganz wie einst Origenes, einen dreifachen Schriftsinn, einen Leib, eine Seele und einen Geist oder einen buchstäblichen, einen tropologischen und einen anagogischen Sinn, und als Erklärer der Apokalypse glaubt er in erster Linie dem anagogischen, die Geheimnisse der Zukunft erschließenden Sinne nachforschen zu müssen. Dagegen vertreten Kosmas der Indienfahrer, Gregorius von Agrigentum und bis zu einem gewissen Grade auch Petrus von Laodicea den Standpunkt der antiochenischen Exegetenschule, indem sie vor allem dem Buchstaben zu seinem Rechte verhelfen wollen. Sehr einseitig und engherzig hat der Indienfahrer auf den Buchstaben gepocht und unter Hinweis auf den Buchstaben auch den Glauben an die Kugelförmigkeit der Erde leidenschaftlich bekämpft.

Von textkritischen Studien wird nicht zu berichten sein. Hatten die Griechen vor den Lateinern und Armeniern den Vorteil, das Neue Testament im Urtexte zu besitzen, so haben sie für die Reinerhaltung des Textes keinerlei Vorsorge getroffen. Das Alte Testament benützten sie, der Tradition der Vorzeit gemäß, in der Übersetzung der Siebzig[1], und zwar in der sog. hexaplarischen Rezension, welche aus den Hexapla des Origenes hervorgegangen, im Laufe der Zeit aber vielfach entstellt worden war. Die jüngeren Rezensionen oder Bearbeitungen des alten Wortlautes der Siebzig, von Lucianus und von Hesychius, blieben auf kleinere Kreise beschränkt. Kenntnis der Ursprachen des Alten Testamentes hat wohl kein christlicher Byzantiner besessen, auch Photius nicht.

Das Feld der biblischen Einleitungswissenschaft hat gleichfalls brach gelegen. Nur Kosmas der Indienfahrer handelt im fünften Buche seiner „Christlichen Topographie" sehr weitläufig über die Verfasser und den jedesmaligen Zweck und Inhalt der biblischen Schriften und schließt sich dabei sehr eng, nicht an die Anschauungen der antiochenischen Schule, sondern an die eigenwilligen und ausschweifenden Thesen Theodors von Mopsuestia an. Dem Beispiele Theodors folgend, übt er auch noch Kritik am neutestamentlichen

---

[1] Der Weisung Kaiser Justinians, Nov. 146: „Hi qui per graecam (linguam) legunt Septuaginta utantur traditione", hätte es jedenfalls nicht bedurft.

Kanon, indem er die sämtlichen katholischen Briefe streicht, wozu allerdings zu bemerken ist, daß der Umfang des Kanons im Orient niemals eine endgültige Feststellung erfahren hat.

§ 16. Prokopius von Gaza.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Katenen zum Alten Testament. 3. Ein Werk gegen Proklus? 4. Rhetorische Schriften. 5. Choricius von Gaza. 6. Äneas von Gaza. 7. Ein Dialog über Astrologie.)

1. Lebensverhältnisse. — Die Sophistenschulen im Umkreis der griechischen Welt gingen bereits ihrem Verfalle entgegen, als die Schulen der syrischen Stadt Gaza, durch Umstände mannigfacher Art besonders begünstigt, sich noch zu einer kurzen Nachblüte aufschwangen. Auch aus weiter Ferne strömten vornehme Jünglinge in Gaza zusammen, um sich dem Studium der Beredsamkeit zu widmen, welches dem Fachstudium vorauszugehen pflegte. Soweit sie uns noch bekannt sind, haben alle Vertreter der Sophistik zu Gaza im 5. und 6. Jahrhundert dem Christentum angehört, und einzelne derselben sind auch als theologische Schriftsteller aufgetreten. Prokopius, vielleicht der bedeutendste unter ihnen, ist der größte Katenenschmied des Altertums geworden. Nachrichten über seinen Lebensgang und seine Professorentätigkeit finden sich teils in seiner reichen Briefsammlung, teils in einer Trauerrede, die Choricius, sein hervorragendster Schüler, ihm auf das Grab legte. Annähernd hat man seine Zeit auf die Jahre 465—528, neuerdings auf die Jahre 475—538 berechnet. In Gaza, wo er geboren, ist er auch gestorben. Vergebens suchten Antiochien, Tyrus und Cäsarea durch glänzende Anerbieten den gefeierten Lehrer für sich zu gewinnen. Nach kurzem Aufenthalte in der Fremde hat es ihn immer wieder in seine Vaterstadt zurückgezogen.

Über Prokops Leben siehe K. Seitz, Die Schule von Gaza, eine literargeschichtl. Untersuchung (Inaug.-Diss.). Heidelberg 1892, 9—21. Vgl. G. Krüger zu Eingang seines Artikels „Zacharias Scholastikus" in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 21 (1908) 593 f. Die Briefsammlung Prokops wird in Nr. 4 zu erwähnen sein. Die Trauerrede des Choricius auf Prokopius steht bei J. Fr. Boissonade, Choricii Gazaei orationes, declamationes, fragmenta, Paris. 1846, 1—24. Vgl. zu derselben C. Kirsten, Quaestiones Choricianae (Breslauer philosophische Abhandlungen 7, 2), 1895, 8—15.

2. Katenen zum Alten Testament. — Zum Oktateuch hat Prokopius nach seinen eigenen Worten (MGr 87, 1, 21) zwei Kettenkommentare geschrieben. Der erste war eine Katene im landläufigen Sinne des Wortes und ließ eine lange Reihe von Vätern und sonstigen Exegeten zu Worte kommen. Weil er jedoch zu ganz unförmlichen Dimensionen angeschwollen war, so fertigte Prokopius einen Auszug, einen einheitlichen und fortlaufenden Kommentar, welcher die sachlich

übereinstimmenden Erklärungen früherer Autoren nicht mehr in ihrem jedesmaligen Wortlaute anführte, sondern nur einmal dem Sinne nach wiedergab. Dieser zweite Kommentar hatte also durch Unterdrückung der Autorennamen das Aussehen einer Katene verloren, den Charakter einer Katene aber behalten. Im Hinblick auf die handschriftlichen Bezeichnungen anderer exegetischen Sammelwerke des Verfassers, die alsbald erwähnt werden sollen, hat man die zwei Oktateuchkommentare auch wohl ἐκλογαί und ἐκλογῶν ἐπιτομή nennen zu dürfen geglaubt. Der größere Kommentar ist, soviel bekannt, nicht auf uns gekommen, ist vielleicht überhaupt nicht vervielfältigt worden. Der kleinere ward in einer lateinischen Übersetzung von Konrad Clauser und andern schon 1555 zu Zürich gedruckt, während von dem griechischen Originale bisher nur ein die Kapitel Gen. 1—17 umfassendes Bruchstück durch Kardinal Mai herausgegeben wurde. Dem Wiederabdruck dieser Editionen bei MGr 87, 1, 21—1080, konnten aber noch manche weitere griechische Fragmente beigegeben werden, welche die sog. „Catena Nicephori" darbot. Nicephorus Theotokes hatte nämlich 1772/73 zu Leipzig in zwei Foliobänden eine griechische Katene zum Oktateuch und den Büchern der Könige erscheinen lassen, und eine der drei Handschriften, aus denen er geschöpft, war ein damals zu Augsburg, jetzt zu München befindliches Exemplar des Kommentares Prokops zum Oktateuch sowie seines Kommentares zu den Büchern der Könige und den Büchern der Paralipomena (cod. Monac. gr. 358 saec. 11). Die Quellenuntersuchung des Kommentares zum Oktateuch hat reichen Ertrag abgeworfen. Wendland entdeckte in den Erklärungen der Bücher Genesis und Exodus namhafte Fragmente der Erläuterungsschriften Philos von Alexandrien in dem verloren gegangenen griechischen Urtexte. Klostermann konnte feststellen, daß die Erklärung des Buches Josue wenigstens in ihrer zweiten Hälfte fast vollständig den auch nur lateinisch überlieferten Homilien des Origenes zum Buche Josue entnommen ist. Am ausgiebigsten sind, wie Eisenhofer zeigte, Cyrills von Alexandrien „Glaphyra" und „De adoratione in spiritu et veritate" und sodann Theodorets von Cyrus „Quaestiones in Octateuchum" benützt worden; für die Genesis, die besonders ausführlich behandelt wird, sind namentlich noch Basilius' des Gr. „Homiliae in Hexaemeron" hinzugekommen.

Über die der sog. Catena Nicephori, Lipsiae 1772/73, zu Grunde liegenden Handschriften siehe A. Rahlfs in der Theol. Literaturzeitung 1914, 92. Nach dem genannten cod. Monac. gr. 358 gedachte E. Klostermann den kleineren Oktateuchkommentar vollständig herauszugeben; vgl. ebd. 1911, 669 701. — P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, 29—105: „Philo und Procopius von Gaza." L. Cohn, Zur indirekten Überlieferung Philos und der älteren Kirchenväter, nebst einem Nachtrage von P. Wendland: Jahrbb. f. protest. Theol. 18 (1892) 475—492. E. Klostermann, Griechische Exzerpte aus Homilien des Origenes (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl.

Lit. 12, 3). Leipzig 1894. L. Eisenhofer. Procopius von Gaza, eine literarhistorische Studie, Freiburg i. Br. 1897. E. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung. München 1902. A. Buturas, Symbolae ad hermeneuticas catenas graecas e cod. Monac. gr. 9: Theol. Quartalschr. 91 (1909) 248—277 407—435. J. Deconinck. Essai sur la chaîne de l'Octateuche, avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus (Bibliothèque de l'École des hautes études, fasc. 195). Paris 1912.

Ein Kommentar Prokops zu den vier Büchern der Könige und den zwei Büchern der Paralipomena (87, 1, 1079—1220), welcher griechisch und lateinisch von J. Meursius, Leiden 1620, herausgegeben wurde, erweist sich, abgesehen von einigen wenigen Zitaten aus andern Autoren, als ein Exzerpt aus Theodorets „Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon".

Eisenhofer a. a. O. 47—51.

Der große Kommentar zu Isaias (87, 2, 1817—2718), Ἐπιτομὴ τῶν εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν καταβεβλημένων διαφόρων ἐξηγήσεων überschrieben, ist griechisch und lateinisch von J. Curterius, Paris 1580, veröffentlicht worden, zeigt jedoch namentlich in der Mitte manche und zum Teil beträchtliche Lücken. In seiner Anlage entspricht er durchaus dem kleineren Oktateuchkommentare, insofern er, wie ja schon die Aufschrift besagt, sachlich eine Katene darstellt, aber die διάφοροι ἐξηγήσεις, aus denen er kompiliert ist, überhaupt nicht namhaft macht. Aus dem Inhalt ist zu erschließen, daß es vornehmlich drei Isaiaskommentare waren, der noch erhaltene Kommentar Cyrills von Alexandrien und die nur mehr aus Katenen bekannten Kommentare des Eusebius von Cäsarea und des Arianers Theodor von Heraklea.

Eisenhofer 51—84.

Der von Kardinal Mai herausgegebene Kommentar zum Hohenliede (87, 2, 1545—1754) trägt jene Katenenform zur Schau, die dem größeren Oktateuchkommentare eignete. Zwar lautet der handschriftliche Titel: Εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή, weshalb man auch schon angenommen hat, Prokopius habe das Hohelied ebenso wie den Oktateuch zweimal bearbeitet, zuerst weitläufiger (ἐκλογαί) und sodann gedrängter (ἐκλογῶν ἐπιτομή). Allein der vorliegende Kommentar tritt eben nicht der kleineren, sondern der größeren Oktateuchkatene an die Seite, indem er zahlreiche frühere Exegeten redend einführt, Gregor von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien, Origenes, Nilus und andere.

Eisenhofer 8 f. Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gott. 1902, 314—316. Das Fragment zum Hohenliede bei MGr 87, 2, 1755—1780 ist nicht von Prokopius, sondern der Schluß des Kommentares des Michael Psellus im 11. Jahrhundert (MGr 122, 664—686).

Der wiederum durch Mai edierte Kommentar zu den Sprüchen (87, 1, 1221—1544), in den Handschriften Τῶν εἰς τὰς παροιμίας Σολο-

μῶντος ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή betitelt, ist gleichfalls eine eigentliche Katene, in der am häufigsten Basilius d. Gr., Evagrius Pontikus, Didymus der Blinde, Eusebius von Cäsarea, Origenes aufgerufen werden.

Karo et Lietzmann a. a. O. 305—307. Das Fragment zu den Sprüchen bei MGr 87, 2, 1779—1800 ist ein Stück einer andern Katene.

Ein Kommentar zum Prediger, Ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή, wartet noch eines Herausgebers.

Karo et Lietzmann 312.

Von einer hermeneutischen Stellung oder Richtung Prokops kann man nicht sprechen. Die meisten seiner Kommentare scheinen einen Allegoristen oder Anhänger der alexandrinischen Schule zu verraten, andere, insbesondere der Kommentar zu den Büchern der Könige und den Büchern der Paralipomena, einen nüchternen Antiochener. Die Verschiedenheit der Farbentöne ist indessen lediglich durch die Eigenart der benützten Quellen bedingt. Prokopius ist nur Exzerpist und, wie Eisenhofer nachwies, nicht selten flüchtiger Exzerpist, und er exzerpiert die ἐξηγήσεις, die ihm gerade zur Verfügung stehen. Seine Ausdauer aber verdient billig Staunen.

3. Ein Werk gegen Proklus? — In einem Miszellanband der Vatikana jüngeren Datums (cod. Vatic. 1096 saec. 15) fand Kardinal Mai ein Fragment ἐκ τῶν εἰς τὰ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιῤῥήσεων Προκοπίου Γάζης ἀντίῤῥησις κεφαλαίου ρμϛʹ, „ex Procopii Gazaei in Procli theologica capita responsis responsum in capite 146“ (MGr 87, 2, 2792 e-h). Viel Beachtung ward dem Stücke nicht zuteil, bis Russos die überraschende Entdeckung machte, daß dasselbe nichts anderes ist als Kapitel 146 jener Widerlegung des „Theologischen Lehrbuches“ des Neuplatonikers Proklus, welche Bischof Nikolaus von Methone im 12. Jahrhundert veröffentlichte. Damit schien der Beweis erbracht zu sein, daß Bischof Nikolaus von einem Werke des Prokopius gegen Proklus wenigstens reichen Gebrauch gemacht habe. Ja, Dräseke verfocht die These, daß die Schrift des Nikolaus mit der Schrift des Prokopius vollständig zusammengefallen oder daß die Schrift des Prokopius, so wie sie war, von Nikolaus unter seinem Namen von neuem der Öffentlichkeit übergeben worden sei. Das wäre freilich ein auch in der byzantinischen Literaturgeschichte unerhörtes Plagiat gewesen. Aber die Beweisführung hielt nicht stand. Die Schrift des Nikolaus enthält gar manches, was wohl im 12., aber nicht im 6. Jahrhundert geschrieben werden konnte, so daß nur die Möglichkeit bleibt, daß Nikolaus die Schrift des Prokopius mehr oder weniger durchgreifend umgeformt, durch neue Zutaten bereichert, neuen Zeitbedürfnissen angepaßt habe. Wahrscheinlich ist jedoch auch damit nicht zu rechnen, wahrscheinlich hat es überhaupt kein Werk des Prokopius gegen Proklus gegeben. Da außer der Aufschrift jenes Fragmentes

keinerlei Spur eines Werkes des Sophisten gegen Proklus nachzuweisen ist, so drängt sich die Annahme auf, daß das Fragment dem Werke des Bischofs entnommen und nur infolge irgend eines Irrtums unter den Namen des Sophisten gestellt wurde. Dieser von Stiglmayr empfohlenen Lösung dürfte die Zukunft gehören.

D. Russos, Τρεῖς Γαζαῖοι, συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων (Inaug.-Diss.), Konstantinopel 1893, 52—69. J. Dräseke, Nikolaos von Methone als Bestreiter des Proklos: Theol. Studien u. Kritiken 68 (1895) 589—616. Ders., Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos": Byzant. Zeitschrift 6 (1897) 55—91. J. Stiglmayr, Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza" gegen den Neuplatoniker Proklos: ebd. 8 (1899) 263—301.

4. Rhetorische Schriften. — Einige rhetorische Schriften Prokops, welche kein theologisches Interesse beanspruchen können, mögen kurz genannt sein. Die Literaturgattung der Epistolographie ist durch eine bei MGr 87, 2, 2717—2792 f. 104 Nummern, in der neuen Ausgabe von Hercher 163 Nummern umfassende Briefsammlung vertreten. Sie gewährt einen gewissen Einblick in das Tun und Treiben der gelehrten Kreise Gazas, ist aber im übrigen recht arm an Inhalt. Einige der meist sehr kurzen Briefe singen das Lob der Rhetorik und der Philosophie, andere suchen Freunde im Unglück zu trösten, viele sind bloße Empfehlungsschreiben, die Prokopius Schülern und sonstigen Bekannten bei der Abreise von Gaza mitgab. Auch da, wo der Gedanke durchaus christlich ist, wird der Ausdruck gern der Welt der Antike entlehnt. Exklamationen wie ὦ θεοί, ὦ Ζεῦ und Wendungen wie ὅρα πρὸς θεῶν begegnen häufiger. Seinem schreibfaulen Bruder Philippus gegenüber fleht der Briefsteller die Liebesgötter um Hilfe an, und nachdem Philippus sich gebessert, stattet er diesen Göttern seinen Dank ab (Ep. 15, ed. Hercher).

Andere Schriften haben sich mit der Erklärung der Klassiker befaßt. Photius (Bibl. cod. 160) bezeugt ein, wie es scheint, umfangreiches Werk über Homer, „Homericorum versuum metaphrases", welches indessen, soviel bekannt, zu Grunde gegangen ist.

Eine Probe der rednerischen Tätigkeit Prokops bietet die Lobrede auf Kaiser Anastasius I., dem die Stadt Gaza ein Standbild errichtet hatte (87, 3, 2793—2826). Sie führt den Lebensgang des Kaisers vor, schildert seinen Charakter und feiert seine Großtaten in Krieg und Frieden, stets bestrebt, auch Kleines und Gleichgültiges aufzubauschen und auszunützen. Nach dem jüngsten Bearbeiter, Kempen, ist sie bald nach 501 vorgetragen worden. Die Beschreibung der Hagia Sophia zu Konstantinopel (87, 3, 2827—2838) aber ist nicht von Prokopius von Gaza, sondern von seinem jüngeren Zeitgenossen, dem Historiker Prokopius von Cäsarea, das erste Kapitel seiner Schrift über die Bauten des Kaisers Justinian. Auch die Monodie oder Trauerrede auf den Einsturz der Hagia Sophia (87, 3, 2839 bis

2842) ist nicht von Prokopius, sondern von Michael Psellus, dem Philosophen des 11. Jahrhunderts (unter dessen Werken sie auch bei MGr 122, 911—916 von neuem erscheint). Sie stellt ein rein rhetorisches Übungsstück dar, welches des aktuellen Anlasses entbehrt und ein schon ziemlich weit zurückgelegenes Ereignis, den letzten Einsturz der Kirche am 26. Oktober 986, behandelt.

Die Briefsammlung ist durch R. Hercher, Epistolographi Graeci, Paris. 1873, 533—598, von neuem herausgegeben worden. Ein auch bei Hercher fehlender Brief steht bei Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9, 296. Beiträge zur Texteskritik von L. Galante in den Studi Italiani di Filologia classica 9 (1901) 207—236: „Contributo allo studio delle epistole di Procopio di Gaza"; 11 (1903) 17—25: „Un nuovo codice delle epistole di Procopio di Gaza". Vgl. auch N. Festa, Animadversiones criticae in Procopii Gazaei epistulas: Bessarione, anno 5 (1900), vol. 8, 36—42. — Über die Homer-Metaphrasen handelte A. Brinkmann im Rhein. Museum f. Philol. 63 (1908) 618—623. — Die Lobrede auf Kaiser Anastasius ward von neuem herausgegeben und bearbeitet durch C. Kempen, Procopii Gazaei in imperatorem Anastasium panegyricus (Inaug.-Diss.), Bonnae 1918. Die Beschreibung der Hagia Sophia ist von neuem gedruckt worden bei J. Haury, Procopii Caesariensis opera omnia 3, 2, Lipsiae 1913, 8—17. Die Monodie auf den Einsturz der Hagia Sophia ward von neuem herausgegeben und allseitig beleuchtet durch P. Würthle, Die Monodie des Michael Psellos auf den Einsturz der Hagia Sophia (Rhetorische Studien, Heft 6), Paderborn 1917. Die „Declamationes", welche Mai (Spicil. Rom. 5, 1841, 2, 410 bis 463) unter dem Namen des Choricius, des Schülers Prokops, edierte, sind durch Kirsten (Quaestiones Choricianae, Vratisl. 1895, 46—59) als Eigentum Prokops erwiesen worden. Eines dieser Stücke, eine Rede über die Kunstuhr von Gaza mit ihren beweglichen Figuren, ἔκφρασις ὡρολογίου, wurde von neuem herausgegeben und übersetzt und gewürdigt durch H. Diels, Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza: Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1917, Philos.-hist. Kl., Nr. 7.

5. Choricius von Gaza. — Den Nachlaß des Choricius, des Schülers Prokops, welcher gleichfalls als Sophist in Gaza tätig war, sammelte J. Fr. Boissonade, Choricii Gazaei orationes, declamationes, fragmenta, Paris. 1846. Inzwischen hat jedoch R. Förster mehrere neue Reden des Choricius ans Licht gezogen, worüber Kirsten, Quaestiones Choricianae, Vratisl. 1895, genauen Bericht erstattet. Eine neue Gesamtausgabe lieferten dann R. Förster und Eb. Richtsteig, Leipzig 1929 (Bibl. Teubneriana). Alle uns bekannten Reden sind in Gaza gehalten worden, und an strenger Korrektheit in Sprache und rhetorischer Technik soll Choricius seinen Lehrer noch überbieten. Theologische Studien hingegen haben ihm, scheint es, fern gelegen. Photius (Bibl. cod. 160) wirft ihm nicht ohne Grund Vermischung von Christlichem und Heidnischem vor. Zwei Lobreden auf Bischof Marcianus von Gaza, vor 536 und vor 542 vorgetragen, sind wegen ihrer Kirchen- und Gemäldebeschreibungen von Wichtigkeit für die Geschichte der christlichen Kunst. Außer der Leichenrede auf Prokopius, deren vorhin schon gedacht ward, liegt auch eine Leichenrede auf die Mutter des Bischofs Marcianus, Maria, vor. Dazu kommen Hochzeitsreden für Schüler und manche sonstige διαλέξεις, μελέται usw. Vgl. W. Schmid in der Neubearbeitung der Paulyschen Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 3, 2 (1899) 2424—2431. K. Prächter, Zu Chorikios: Byzant. Zeitschr. 11 (1902) 1—3. F. M. Abel, Gaza au 6ᵉ siècle d'après le rhéteur Chorikios: Revue Biblique 40 (1931) 5—31.

6. Äneas von Gaza. — Nicht lange vor dem Auftreten Prokops hat Äneas als Lehrer der Rhetorik zu Gaza den Mittelpunkt eines großen und auserlesenen Kreises von Schülern gebildet. Er mag um 450 geboren und bald nach 518 gestorben sein. Als Jüngling hat er nach eigener Aussage zu Alexandrien bei dem Neuplatoniker Hierokles mit Eifer und Begeisterung Philosophie studiert. Nachrichten über sein Leben sind zusammengestellt bei K. Seitz, Die Schule von Gaza, Heidelberg 1892, 23—27; bei E. Legier, Essai de biographie d'Enée de Gaze: Oriens Christianus 7 (1907) 349—369.

Sein Fortleben verdankt Äneas hauptsächlich einem um 490 verfaßten, gegen den Neuplatonismus gerichteten Dialog „Theophrastus oder über die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes". Als Ort der Verhandlung ist Alexandrien gewählt, und außer Theophrastus, einem Athener, treten noch ein Syrer Euxitheus und ein Alexandriner Ägyptus als Sprecher auf. Doch spielt Ägyptus nur eine untergeordnete Rolle. Theophrastus hat Lehrsätze der neuplatonischen Schule, Euxitheus entgegengesetzte christliche Dogmen zu verfechten, und zwar erstens über die menschliche Seele, zweitens über den Kosmos, drittens über die Auferstehung des Leibes. Zum Schlusse erkennt Theophrastus seinem christlichen Gegner den Sieg zu. Anlage und Durchführung des Gesprächs zeugen von philosophisch geschultem Geiste und stilgeübter Feder. „Der spröde Stoff ist verhältnismäßig lebendig und anziehend bearbeitet."[1] Gedruckt ward der Dialog zuerst in einer lateinischen Übersetzung, welche Ambrosius Camaldulensis (gest. 1439) gefertigt hatte, Venedig 1513. Bei MGr 85, 871—1004, ist die griechisch-lateinische Ausgabe von Fronto Ducäus, Paris 1624, wiedergegeben worden. Die letzte selbständige Ausgabe lieferte J. Fr. Boissonade, Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, de immortalitate animae et mundi consummatione, Paris. 1836. Weiteres bei D. Russos, Τρεῖς Γαζαῖοι, Konstantinopel 1893. (Die „drei Gazäer" sind Äneas von Gaza, Zacharias Rhetor und Prokopius von Gaza.) G. Schalkhausser, Äneas von Gaza als Philosoph (Inaug.-Diss.), Erlangen 1898. St. Sikorski, De Aenea Gazaeo (Breslauer philologische Abhandlungen 9, 5), 1909.

Außer jenem Dialoge besitzen wir noch 25 kurze Briefe von Äneas (welche bei MGr fehlen), zuletzt herausgegeben von R. Hercher, Epistolographi Graeci, Paris 1873, 24—32. Sie sind persönlichen Inhalts und lassen den Philosophen zurücktreten hinter den für seine Kunst schwärmenden Rhetor, sowie den für seine Hörer sorgenden Professor. Zu der handschriftlichen Überlieferung der Briefe vgl. Sikorski a. a. O. 56 f.

7. Ein Dialog über Astrologie. — Durch eine Turiner Handschrift des 15. oder 16. Jahrhunderts ist ohne Verfassernamen ein zwei Bücher umfassender Dialog „Hermippus oder über die Astrologie" überliefert, welcher für die Erlaubtheit der Astrologie oder ihre Vereinbarkeit mit dem Christenglauben eintritt. Er ward von O. D. Bloch, Kopenhagen 1830, und wiederum von W. Kroll und P. Viereck, Leipzig 1895, herausgegeben und galt als das Werk eines etwa dem 5. Jahrhundert angehörenden christlichen Philosophen (vgl. A. Häbler in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 39 [1896] 433—435). Unmittelbar vor diesem anonymen Dialoge stehen in der Handschrift zwei einem gewissen Johannes Katrarius zugeeignete Dialoge, „Hermodotus oder über die Schönheit" und „Musokles oder über das beste Leben", beide zuerst herausgegeben von A. Elter, Bonn 1898 (Universitätsprogr.). Elter glaubte nun aber auch den Dialog „Hermippus" für Johannes Katrarius beanspruchen zu dürfen, ohne freilich über die Personalien dieses Autors irgend welchen Aufschluß ge-

---

[1] Schalkhausser, Aeneas von Gaza, Erlangen 1898, 104.

ben zu können (Byzant. Zeitschr. 6 [1897] 164 f.), während J. Dräseke, kühn kombinierend, einen Bischof des 13. Jahrhunderts in Johannes Katrarius zu erkennen meinte (Zeitschr. f. wiss. Theol. 43 [1900] 613—625). K. Krumbacher war geneigt, die Dialoge „Hermodotus" und „Musokles" ins 15. Jahrhundert, in die Zeit der Humanisten zu verweisen (Byzant. Zeitschr. 7 [1898] 460). Die Herkunft des Dialoges über Astrologie bedarf also noch sehr der Klärung.

§ 17. Olympiodorus von Alexandrien und Kosmas der Indienfahrer.

(1. Olympiodorus von Alexandrien. 2. Kosmas der Indienfahrer. 3. Zwei Psalmenkommentatoren.)

1. Olympiodorus von Alexandrien. — Ein Zeitgenosse Prokops, Olympiodorus, Diakon zu Alexandrien, hat gleichfalls eine rege Tätigkeit als Erklärer des Alten Testamentes entwickelt, aber nicht sowohl Katenen zusammengestellt als vielmehr einheitliche Kommentare ausgearbeitet, die dann von späteren Katenenschreibern als Quellen verwertet worden und uns zum Teil nur noch aus Katenen bekannt sind.

Vollständig und unversehrt ist ein Kommentar zum Prediger überliefert und auch gedruckt worden (MGr 93, 477—628). Er gedenkt nicht ein einziges Mal eines Vorgängers, hat aber, wie das häufige ἄλλως andeutet und eine nähere Untersuchung bestätigt, nicht wenige ältere Erklärungen benützt. Nähert er sich damit der Art einer Katene, so trägt er doch zugleich eine ausgesprochene persönliche Note, weil er das überkommene Material einer Auswahl, Prüfung und Sichtung unterzogen hat. Den allgemeinen Glauben des Altertums an die salomonische Herkunft des Predigers teilt natürlich auch Olympiodorus. Mit Rücksicht auf die bedenklich klingenden Stellen des Buches erklärt er bemerkenswerterweise gleich in der Vorrede, bald spreche Salomo in eigener Person, bald lasse er einen Liebhaber dieser Welt zu Worte kommen. Im übrigen bekennt sich Olympiodorus, wie zu erwarten, zu der alexandrinischen oder allegorisierenden Interpretationsmethode. Einige Katenenscholien zu den Sprüchen unter seinem Namen (93, 469—478, zumeist nur lateinisch) sind mit Sicherheit als unecht zu bezeichnen. Auch war es unzulässig, wenn man aus der Vorrede des Predigerkommentares folgern wollte, Olympiodorus habe auch das Hohelied kommentiert. Ausdrücklich aber verweist er im Verlaufe dieses Kommentares auf eine früher veröffentlichte Erklärung des Buches Esdras (zu Pred. 4, 12: ὡς ἐν τῷ Ἔσδρᾳ ἐσημειωσάμεθα), die jedoch gänzlich verschollen ist.

Über den Kommentar zum Prediger, welcher von Fronto Ducäus, Paris 1624, herausgegeben wurde, siehe M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 4), Wien 1902, 159 ff. Über die Scholien zu den Sprüchen ebd. 89 133. Über einen angeblichen Hoheliedkommentar Olympiodors ebd. 73.

Ein Kommentar zum Propheten Jeremias, mit Einschluß des Buches Baruch und der Klagelieder, ist in einer Handschrift der Barberinischen Bibliothek zu Rom aus dem 10. Jahrhundert seinem ganzen Umfange nach, nur zu Eingang verstümmelt, erhalten geblieben. Einen Herausgeber hat er noch nicht gefunden. Zum größten Teile aber liegt er in der Katene vor, die M. Ghisler in seine drei Foliobände umfassenden „Commentarii in Ieremiam prophetam", Lyon 1623, aufnahm. Olympiodors Kommentar ist eine der bevorzugtesten Quellen dieser Katene gewesen (eine Sammlung der Exzerpte 93, 627—780). Er bestand aus κεφάλαια oder Abschnitten des biblischen Textes nach den Siebzig, am Rande von Lesarten anderer griechischen Übersetzungen begleitet, προθεωρίαι oder kurzen Inhaltsangaben des voraufgeschickten Textes und λέξεις oder Worterklärungen, die in knapper Form den Literalsinn und den mystischen Sinn (κατὰ τὴν ἱστορίαν und πρὸς δὲ διάνοιαν o. dgl.) erläuterten. Der Kompilator der Katene hat die προθεωρίαι beiseite gelassen, die λέξεις aber fast vollzählig herübergenommen.

Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften (Bibl. Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 116—118 130 134.

Für die Kenntnis eines Kommentares zum Buche Job sind wir wenigstens vorläufig auf eine Jobkatene angewiesen, welche von dem Metropoliten Nicetas von Heraklea im 11. Jahrhundert zusammengestellt und durch P. Junius zum Druck befördert worden ist, London 1637. Die Exzerpte aus Olympiodorus (93, 13—470) bekunden deutlich, daß der Jobkommentar ebenso angelegt war wie der Jeremiaskommentar und insbesondere auch in προθεωρίαι und λέξεις zerfiel. Während jedoch die Jeremiaskatene die λέξεις buchte, hat die Jobkatene vornehmlich προθεωρίαι ausgehoben.

Über die Jobkatene vgl. etwa Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gott. 1902, 326 ff. — Ein kleines Fragment zu Luk. 6, 23 (93, 779 f.) hat Kardinal Mai herausgegeben, aber nur auf Grund eines Lesefehlers mit dem Namen Olympiodors versehen; siehe J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 22, 4), Leipzig 1902, 72.

Die Sammlung von Väterzeugnissen gegen den Monophysitismus unter den Schriften des Anastasius Sinaita schließt ab mit einigen Sätzen Olympiodors ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τοῦ κατὰ Σεβήρου nebst erläuternden Bemerkungen (MGr 89, 1189). Diese Zitate verdienen jedenfalls Vertrauen und beweisen, daß Olympiodorus auch gegen Severus von Antiochien zur Feder gegriffen hat.

Über den Lebenslauf Olympiodors sind keine Nachrichten auf uns gekommen. Seine Zeit aber, die früher sehr bestritten war, ist durch die Unterschrift des barberinischen Exemplares des Jeremiaskommentares festgelegt, laut welcher der Diakon Olympiodorus durch

Erzbischof Johannes Nikiotes von Alexandrien ordiniert wurde[1]. Johannes III. Nikiotes hat 505—515/516 den Patriarchenstuhl innegehabt, und Olympiodorus ist mithin in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts zu setzen.

2. Kosmas der Indienfahrer. — Kosmas stammte aus Ägypten, vermutlich aus Alexandrien, und unternahm als Kaufmann weite Reisen nach Ostafrika, Arabien und anscheinend bis nach Ceylon; daher der Name ὁ Ἰνδικοπλεύστης. Später lebte er zu Alexandrien, und zwar, wie die schon in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts auftretende Bezeichnung μοναχός andeuten dürfte, nach Art eines Einsiedlers. Die Annahme, er habe in dem Kloster zu Raïthu am Roten Meere das Mönchsgewand genommen, ist nicht ausreichend begründet. Die einzige uns erhaltene schriftstellerische Arbeit, „Christliche Ortskunde" betitelt, stammt nach innern Anzeichen aus der Mitte des 6. Jahrhunderts. Das Datum seines Todes ist nicht zu bestimmen.

Der „Christlichen Ortskunde", Χριστιανικὴ τοπογραφία (MGr 88, 51 bis 470), wird an dieser Stelle gedacht, weil sie im Grunde ein exegetisches Werk ist, eine Darstellung des biblischen Weltsystems. Photius (Bibl. cod. 36) hat sie geradezu einen Kommentar zum Oktateuch genannt (ἑρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον). Unter Berufung auf den großen Kosmographen Moses und die heiligen Schriftsteller überhaupt und unter heftigen Ausfällen gegen Astronomen und Mathematiker der Zeit bekämpft das erste Buch den Glauben, daß die Erde eine Kugel sei. Die Erde ist vielmehr, wie das zweite Buch, immer wieder auf das Wort der Bibel und den Text der Siebzig pochend, ausführt, eine Scheibe, ein großes Rechteck, doppelt so lang als breit und nach allen vier Seiten hin von Mauern umschlossen, die das Firmament oder Himmelsgewölbe tragen, die feste Scheidewand zwischen der irdischen Welt und dem Wohnsitz der Seligen. Im dritten und vierten Buche werden diese Aufstellungen noch etwas eingehender erklärt und gegen Einwendungen verteidigt. Das lange fünfte Buch könnte man einen Abriß der biblischen Geschichte oder besser noch ein Kompendium der biblischen Einleitungswissenschaft nennen, insofern es vornehmlich über die Verfasser und den jedesmaligen Zweck und Inhalt der biblischen Schriften handelt. Diese Bücher 1—5 sind einem gewissen Pamphilus von Jerusalem (§ 3, 10) gewidmet und sie stellen den ursprünglichen Bestand des Werkes dar. — Die Bücher 6—10 sind später geschrieben worden zu dem Zweck, Bedenken und Schwierigkeiten, denen die Bücher 1—5 begegnet waren, zu zerstreuen. Buch 6 verbreitet sich über die Größe der Sonne, Buch 7 „über die

[1] Siehe den Wortlaut der Unterschrift bei MGr 93, 9—12; von neuem bei E. Klostermann, Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 16, 3), Leipzig 1897, 111.

Dauer der Himmel", Buch 8 „über das Lied des Ezechias, des Königs von Juda, und das Zurücktreten der Sonne" (Is. 38), Buch 9 „über den Lauf der Gestirne". Buch 10 endlich bringt eine Sammlung von Väterzeugnissen (χρήσεις πατέρων). — Ganz unerwartet folgt noch ein Buch 11 mit der Aufschrift „Schilderung der indischen Tiere und der indischen Bäume und der Insel Taprobane" (d. i. Ceylon), und nicht weniger unerwartet noch ein verstümmeltes Buch 12 mit der Aufschrift „Noch ein anderes Buch zum Beweise, daß viele alte heidnische Schriftsteller das Alter der göttlichen Schriften bezeugen, die Moses und die Propheten verfaßt haben" usw. Diese zwei letzten Bücher wurden erst von jüngerer Hand angereiht, wurden aber wahrscheinlich andern Schriften des Verfassers der Ortskunde entnommen. Buch 11 mag ursprünglich jener ausführlichen Beschreibung der ganzen Erde angehört haben, deren Kosmas zu Eingang der Ortskunde gedenkt[1].

Kosmas hat eine leichte und flüssige, aber umständliche und weitschweifige Schreibweise. Seine Sprache ist die sog. Koine, das Vulgärgriechische, welches sich damals, unter Verdrängung des Attizismus, zur Literatursprache aufzuschwingen begann. Die übliche höhere Ausbildung der Zeit mit ihrem rhetorischen Kurse hat er nicht durchlaufen. Photius urteilte deshalb mit vornehmer Gelehrtenmiene: ἔστι δὲ ταπεινὸς τὴν φράσιν καὶ συντάξεως οὐδὲ τῆς κοινῆς μετέχων. Aber nicht bloß das Gewand, sondern auch der Gehalt des Werkes, die Sätze, daß die Erde nicht kugelförmig sei, daß die Gestirne von den Engeln bewegt würden und die Engel unter dem Firmamente wohnten, sowie „gewisse andere Absonderlichkeiten" gaben Photius Anlaß zu wegwerfender Kritik. Geht die Neuzeit gleichfalls achselzuckend an dem Weltbilde des Verfassers vorüber, so findet sie doch an manchen sonstigen Beigaben dankbares Gefallen, ja sogar helle Freude. Der erste Herausgeber der Ortskunde, der gelehrte Benediktiner B. de Montfaucon, sagte: τὸ πάρεργον κρεῖττον τοῦ ἔργου, „das Nebenwerk ist wertvoller als das Hauptwerk", und unter dem Nebenwerke verstand er die Nachrichten über das, was der vielgereiste Verfasser in fremden Landen gesehen und gehört, geographische, naturwissenschaftliche, kultur- und religionsgeschichtliche Mitteilungen. In allen derartigen Angaben bekundet Kosmas eine fast rührende Gewissenhaftigkeit. Über das indische Einhorn, um ein gern gebrauchtes Beispiel zu wiederholen, bemerkt er, dieses merkwürdige Tier sei ihm nicht selbst zu Gesicht gekommen, in dem Palaste der vier Türme aber, welcher dem äthiopischen Großnegus gehöre, habe er vier eherne Standbilder des Tieres gesehen, und nach diesen habe er ein Abbild gefertigt[2]. Den Naturwissenschaftlern gilt überhaupt

[1] MGr 88, 53. Es genügt, die Kolumnenzahlen des Abdrucks bei MGr anzuführen, weil diese Zahlen in der neuen Ausgabe der Ortskunde von Winstedt, Cambridge 1909, am Rande verzeichnet sind. [2] MGr 88, 444.

die Beschreibung der Insel Taprobane oder Ceylon und ihrer Flora und Fauna im elften Buche als eine Perle des Werkes. Den Historiker fesselt vor allem die im ersten Buche[1] enthaltene Schilderung eines Thronsessels aus weißem Marmor in der abessinischen Hafenstadt Adulis, heute Tulla, nicht weit südlich von Massaua. Der Sessel trug zwei griechische Inschriften, deren eine von kriegerischen Erfolgen eines Ptolemäus Euergetes, die andere von den Kriegstaten eines axumitischen Königs erzählte. Kosmas nahm eine Kopie der Inschriften, und diese muß heute als Ersatz für das Original dienen.

Die exegetische Eigenart sowohl wie die kosmologischen Theorien des Indienfahrers weisen nicht nach Alexandrien, sondern nach Antiochien. Auf seinen Reisen wird er mit Theologen antiochenischer Schulung Umgang gepflogen haben. Aus Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und insbesondere aus Severian von Gabala und seinen Genesishomilien ließen sich vielleicht zu allen Aufstellungen der Ortskunde Parallelen beibringen[2]. Das krankhafte Bestreben, der Ausdrucksweise der heiligen Bücher restlos gerecht zu werden, hat diese antiochenischen Exegeten zu recht plumpen und naiven Anschauungen geführt. Im fünften Buche oder in seiner biblischen Isagogik folgt Kosmas gleichfalls den Spuren eines antiochenischen Lehrers und zwar des radikalen Theodor von Mopsuestia. Wie Theodor, will auch er nur vier Psalmen, 2, 8, 44 und 109 (nach den Siebzig), als messianisch gelten lassen[3], und wie Theodor, will auch er die katholischen Briefe aus der Bibel ausgeschlossen wissen. Diese Briefe seien von den Vätern nicht anerkannt und nach dem Urteil der meisten Kenner auch nicht von Aposteln, sondern von gewissen einfachen Presbytern (ἑτέρων τινῶν πρεσβυτέρων ἀφελεστέρων) geschrieben worden[4]. Mit Rücksicht darauf, daß in der antiochenischen Schule der Nestorianismus großgezogen und Theodor von Mopsuestia der Nestorius vor Nestorius wurde, hat man nicht selten Kosmas für einen Nestorianer halten zu sollen geglaubt. Ein Beweis ist nicht zu erbringen, aber eine gewisse Wahrscheinlichkeit ist nicht zu bestreiten. Die Worte, die man bisher entgegenhalten konnte, eine Anrufung der Fürbitte „unserer Frau der Gottesgebärerin“ (τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου)[5], sind von dem neuen Herausgeber Winstedt für unecht erklärt und unter die Varianten verwiesen worden.

Die handschriftliche Überlieferung der „Christlichen Ortskunde“ reicht mit cod. Vatic. gr. 699 bis ins 8. oder 9. Jahrhundert zurück. Von besonderem Werte sind auch noch cod. Sinaiticus gr. 1186 saec. 11 und cod. Laurentianus

[1] MGr 88, 101 ff.

[2] Vgl. namentlich J. Zellinger, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala (Alttestamentl. Abhandlungen 7, 1), Münster i. W. 1916, 69—90: „Das Weltbild Severians“.

[3] MGr 88, 251 ff. [4] MGr 88, 373. [5] MGr 88, 313.

plut. 9 nr. 28 saec. 11. Die erste Ausgabe besorgte, auf Grund des genannten Laurentianus, B. de Montfaucon. Collectio nova Patrum et Scriptorum graec., Paris. 1706. 2, 113—345. Diese Ausgabe ist bei MGr a. a. O. abgedruckt. Eine neue, die erste kritische Ausgabe, die den Vaticanus bevorzugt, verdanken wir E. O. Winstedt. Cambridge 1909. — Eine russische Übersetzung der Ortskunde aus dem 16. Jahrhundert ward von der russischen Gesellschaft der Bibliophilen ediert, St. Petersburg 1886. Eine moderne englische Übersetzung mit Anmerkungen und Einleitung veröffentlichte J. W. McCrindle, London 1897. — H. Gelzer, Kosmas der Indienfahrer: Jahrbücher f. protest. Theol. 9 (1883) 105—141. Wecker, Kosmas Indikopleustes: Paulys Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung 11. 2, Stuttgart 1922. 1487—1490. — K. Kretschmer, Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter (Geographische Abhandlungen 4. 1), Wien 1889. 41—45. D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Abessinien (Denkschriften der Kaiserl. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., Bd. 43. Abh. 3), Wien 1894, 3—11: „Das Monumentum Adulitanum". Schiwietz, Die altchristl. Tradition über den Berg Sinai und Kosmas Indikopleustes: Der Katholik 1908, 2. 9—30. U. Mannucci, La Topografia Cristiana di Cosma Indicopleuste e l'insegnamento teologico nella scuola Antiochena: Rivista stor.-crit. delle scienze teolog. 5 (1909) 30—40. J. Wittmann, Sprachliche Untersuchungen zu Cosmas Indicopleustes (Inaug. Diss.), Borna-Leipzig 1913. — Die Miniaturen der Handschriften oder die bildlichen Darstellungen, mit welchen Kosmas sein Werk illustrierte, haben das Interesse der Kunsthistoriker, Garrucci, Kondakoff, Strzygowski, Stornajolo, wachgerufen. Siehe J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas Indikopleustes und Oktateuch (Byzant. Archiv, Heft 2), Leipzig 1899. C. Stornajolo, Le miniature della Topografia Cristiana di Cosma Indicopleuste, Codice Vaticano greco 699 (Codices e Vaticanis selecti 10), Roma 1908.

Gleich zu Beginn der Ortskunde erwähnt Kosmas zwei andere Arbeiten von seiner Hand, eine umfassende Beschreibung „der ganzen Erde, sowohl der jenseits des Ozeans gelegenen als auch der diesseitigen" und astronomische Tafeln [1]. Im achten Buche gedenkt er gelegentlich einer Erklärung des Hohenliedes, die er auf Ersuchen eines Freundes Theophilus verfaßt hatte [2]. Diese Schriften sind dem Zahn der Zeit erlegen, und sonstige Schriften sind nicht bezeugt. Ein Prolog zu den Psalmen, der sich in vielen Psalmenkatenen findet, ist nicht, wie man oft gemeint hat, der Eingang eines abhanden gekommenen Psalmenkommentares, sondern ein Ausschnitt aus dem fünften Buche der Ortskunde. Auch die in manchen Evangelienhandschriften auftretenden Vorreden zu den Evangelien oder Lebensskizzen der Evangelisten sind dem fünften Buche der Ortskunde entnommen.

Zahlreiche Handschriften mit dem Prologe zu den Psalmen verzeichnet Winstedt in seiner Ausgabe der Ortskunde, Introduction 20—23. Fälschlich wird der Prolog in den Handschriften auch andern Autoren beigelegt, und er hat auch schon in den Chrysostomus-Ausgaben eine Stelle gefunden, MGr 55, 531—534. — Über die Vorreden zu den Evangelien siehe H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes 1. 1, Berlin 1902, 316—321. W. Schonack, Evangelistenviten aus Kosmas Indikopleustes in einer griechischen Handschrift: Zeitschr. f. wiss. Theol. 54 (1912) 97—110.

---

[1] MGr 88, 53; vgl. auch 340. [2] MGr 88, 388.

3. Zwei Psalmenkommentatoren. — Ein Metropolit Anastasius von Nicäa, vermutlich derjenige, welcher auf mehreren Synoden des 6. Jahrhunderts, zuletzt 536 auf der Synode zu Konstantinopel (Mansi, SS. Conc. Coll. 8, 970 1047 1153) erscheint, hat einen Psalmenkommentar hinterlassen, der aber noch nicht näher bekannt ist. Über ein verstümmeltes handschriftliches Exemplar berichtete in Kürze A. Lauriotes in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια vom 26. Juni 1892, 134 f. Auch in Psalmenkatenen tritt Anastasius als Scholiast auf; vgl. Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus 48. Über seine Persönlichkeit vgl. etwa J. B. Lightfoot in Dictionary of Christian Biography 1, London 1877, 108.

Der wahrscheinlich dem 7. oder 8. Jahrhundert angehörige Grammatiker Georgius Chöroboskus (Schweinehirt), Diakon und Professor an der Hochschule zu Konstantinopel, hielt auch Vorlesungen über die Psalmen und die Cantica, und diese Vorlesungen sind von Hörern nachgeschrieben worden und unter dem Titel Ἐπιμερισμοὶ σὺν θεῷ τοῦ ψαλτηρίου ἀπὸ φωνῆς Γεωργίου τοῦ ἐπλίκην Χοιροβοσκοῦ auf uns gekommen (ἀπὸ φωνῆς besagt die Aufzeichnung durch eine andere Hand; vgl. oben § 2, 3). Eine Ausgabe veranstaltete Th. Gaisford, Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii canones et Epimerismi in psalmos 3, Oxonii 1842, 1—192. Diese Epimerismen oder „Aufzählungen" sind rein sprachliche Erläuterungen, die den Inhalt des Textes sozusagen ganz unberührt lassen. Anfangs ausführlicher, schrumpfen sie alsbald zu kargen Randglossen zusammen, wie Ps. 21, 32: τεχθησόμενος ἐκ τοῦ τέκω, Ps. 24, 13: αὐλίζω ἐκ τοῦ αὐλή, Ps. 36, 1: ζηλῶ παρὰ τὸ ζῆλος, Ps. 37, 13: βιάζω ἐκ τοῦ βία. Einen zweiten Bibelkommentar solcher Art hat die byzantinische Literatur, wie es scheint, nicht aufzuweisen. Über Chöroboskus siehe Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.², München 1897, 583 ff. Über die Echtheit der Epimerismen vgl. A. Hilgard in den Grammatici Graeci 4, 1, Lipsiae 1894, Proleg. LXXXVII f.

§ 18. Ökumenius von Trikka und Andreas von Cäsarea.

(1. Ökumenius von Trikka. 2. Andreas von Cäsarea.)

1. Ökumenius von Trikka. — Die Personalien des Bischofs Ökumenius von Trikka in Thessalien waren bislang in dichte Schleier gehüllt. Unter Berufung auf Schriften, die heute unbedenklich als unecht abgelehnt werden dürfen, glaubten die Literarhistoriker W. Cave (gest. 1713) und C. Oudin (gest. 1717) Ökumenius in das 10. Jahrhundert setzen zu können, und diese Zeitbestimmung ward, wenn auch mit dem erforderlichen Vorbehalte, von Hand zu Hand weitergegeben, bis Diekamp, auf einen neuentdeckten Text gestützt, endgültig mit ihr aufräumte[1]. Einen Apokalypsekommentar des Ökumenius, der durch ein längst bekanntes kleines Exzerpt bezeugt war, aber als verschollen galt, hat Diekamp in mehreren Handschriften bruchstückweise und in einer Handschrift der Universitätsbibliothek zu Messina aus dem 12. Jahrhundert vollständig wiederaufgefunden. Mit der Edition des Textes ist dann Hoskier 1928 Diekamp zuvorgekommen. Zu Eingang dieses Werkes gibt der Verfasser selbst insoweit Aufschluß über seine Lebenszeit, als er feststellt, daß seit der Verbannung des apokalyptischen

[1] Diekamp in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1901, 1046 ff.

Sehers nach Patmos, die in die Tage Domitians (81—96) verlegt wird, mehr als fünfhundert Jahre verflossen seien. Erhellt daraus, daß er nicht vor dem Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben hat, so bekunden anderweitige Momente, daß wir nicht über den Anfang des 7. Jahrhunderts hinabgehen dürfen. Abgesehen von dogmengeschichtlichen Andeutungen, Äußerungen zur Christologie und zur origenistischen Apokatastasislehre, welche auf die Wende des 6. zum 7. Jahrhundert hinweisen, konnte in einer Handschrift des Britischen Museums aus dem 7. Jahrhundert schon ein Zitat aus dem Kommentare in syrischer Übersetzung ermittelt werden. Die Abfassung muß demnach um 600 oder jedenfalls nicht viel später erfolgt sein. Die christologischen Äußerungen scheinen überdies zu dem Schlusse zu berechtigen, daß Ökumenius ein Monophysit severianischer Richtung war. Er bekennt nebst der Einheit der Person und Hypostase auch die Einheit der Energie (μίαν ἐνέργειαν), beruft sich auf Cyrill von Alexandrien statt auf das Chalcedonense und sagt ständig ἐκ δύο φύσεων statt mit dem Chalcedonense ἐν δύο φύσεσιν.

Drei andere Kommentare, zur Apostelgeschichte, zu sämtlichen Briefen des hl. Paulus und zu den katholischen Briefen, sind schon im 16. Jahrhundert unter des Ökumenius Namen gedruckt worden. Donatus Veronensis veröffentlichte den griechischen Text, Verona 1532, J. Hentenius ließ eine lateinische Übersetzung folgen, Antwerpen 1545; Text und Übersetzung wurden wiederholt von F. Morellus, Paris 1631, und dieser Nachdruck fand Aufnahme bei MGr 118—119. Obwohl die Handschriften, aus denen er schöpfte, keinen Verfassernamen angaben, zauderte Donatus nicht, Ökumenius für den Verfasser zu erklären. Der Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus (118, 307—119, 452), behauptete er, bekenne sich selbst als ein Werk des Ökumenius, und die zwei andern Kommentare trügen die engste Stilverwandtschaft zur Schau — eine völlig hinfällige Beweisführung. Wenn verschiedene Stellen des erstgenannten Kommentares mit dem Lemma Οἰκουμενίου eingeführt werden, so wird damit Ökumenius nicht als der Verfasser, sondern als ein von dem Verfasser benutzter Autor gekennzeichnet. Dieser Kommentar steht nämlich gewissermaßen in der Mitte zwischen einer selbständigen Arbeit und einer Katenenkompilation. Hat hauptsächlich der Verfasser das Wort, so werden doch auch mehrere ältere Erklärer als Interlokutoren angezogen, am häufigsten Photius, viel häufiger als Ökumenius. Photius ist 891 gestorben, und unser Kommentar kann deshalb in der gedruckt vorliegenden Gestalt nicht vor dem Ende des 9. Jahrhunderts entstanden sein. Auf Grund ausgebreiteter handschriftlicher Studien hat Staab die Thesen vertreten, daß der Kommentar seinem Kerne nach dem Ende des 8. Jahrhunderts entstammt, daß er im 9. und 10. Jahrhundert zu seinem jetzigen Umfang angewachsen ist und daß er weite Verbreitung fand und lange

Zeit hindurch mit den berühmten Homilien des hl. Chrysostomus an Ansehen wetteifern konnte. Der Pauluskommentar des Erzbischofs Theophylaktus von Achrida in Bulgarien, im 11. Jahrhundert (MGr 124 bis 125), ist nur eine Bearbeitung unseres Kommentars. Von dem echten Pauluskommentar des Ökumenius, welcher aus kurzen Glossen bestanden zu haben scheint, erübrigen nur noch einzelne Scholien in unserer und in andern Kompilationen.

Die Kommentare zur Apostelgeschichte (118, 23—308) und zu den katholischen Briefen (119, 451—721) sind knapper gehalten als der Pauluskommentar und besitzen in höherem Grade den Charakter selbständiger Arbeiten. Ab und zu werden freilich verschiedene Auslegungen nebeneinandergestellt, in der Regel aber ohne Nennung des jedesmaligen Urhebers oder Vertreters, nur durch ein ἄλλως oder ἑτέρως kenntlich gemacht. Beide Kommentare jedoch decken sich, gewisse Umstellungen, Zusammenfassungen, Auslassungen abgerechnet, in allem Wesentlichen mit den entsprechenden Kommentaren des genannten Erzbischofs Theophylaktus (125—126), so daß sich die Frage erhebt: Wer hat gegeben, wer hat genommen? Wenn, wie behauptet wurde, durch die handschriftliche Überlieferung die zeitliche Priorität unserer Kommentare verbürgt ist, so würden die Kommentare des Theophylaktus in der Hauptsache als Abschriften gelten müssen, während man andernfalls lieber in unsern Kommentaren Kopien oder Rezensionen der Kommentare des Theophylaktus erblicken möchte [1].

Als gesichertes Eigentum des Ökumenius verbleibt somit nur der Apokalypsekommentar. Die Vorrede desselben betont, unter Anführung alter Gewährsmänner, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und anderer, die Echtheit und Kanonizität der Apokalypse, welche ein prophetisches Buch im vollen Sinne des Wortes sei. Die Erklärung, in 12 λόγοι eingeteilt, verläuft ganz nach Art eines Kommentares, nicht einer Katene. Gewöhnlich wird ein längerer Apokalypsetext in unverkürztem Wortlaut vorangestellt und dann abschnittweise wiederholt und erläutert, bald in glossenartigen Noten sprachlichen oder sachlichen Inhalts, bald in breiteren Auseinandersetzungen, die mitunter zu kleinen dogmatisch-polemischen Abhandlungen anschwellen. Ein älterer Kommentar über die Apokalypse wird nicht genannt, wenn auch hin und wieder, wie schon in der Vorrede, patristische Autoren zitiert werden, viermal auch Josephus Flavius. Vom 4. Kapitel an ist die Apokalypse laut Ökumenius eine Enthüllung dessen, was am Ende der Zeiten geschehen soll. Doch habe der Seher wiederholt Anlaß zu Abschweifungen (ἐκδρομαί) gefunden und Visionen über Ereignisse der Vergangenheit eingeflochten, namentlich über das Leben und Leiden des Herrn. Was er über die Öffnung der sieben Siegel schreibe (Apok.

[1] Der Kommentar des Theophylaktus zur Apostelgeschichte ist ohnehin schon in drei verschiedenen Textformen gedruckt (MGr 125).

6. 1 ff.), beziehe sich auf Tatsachen des Lebens Jesu, Tatsachen, die eine fortschreitende Lösung der Fesseln bedeuten, mit denen der Satan die Menschheit in Dienstbarkeit hält. Das am Himmel erscheinende Weib (12, 1 ff.) stelle die jungfräuliche Gottesmutter dar. Wenn es weiterhin heiße, daß der Satan auf tausend Jahre gefesselt und dann auf kurze Zeit losgelassen werde (20, 1 ff.), so sei unter den tausend Jahren die Dauer des irdischen Lebens Christi zu verstehen und unter der kurzen Frist der Zeitraum vom Tode Christi bis zum Ende der Welt. Allem Anschein nach ist das Werk der früheste uns erhaltene Apokalypsekommentar der griechischen Kirche.

Über den Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus, seine handschriftliche Überlieferung und seine Ursprungsverhältnisse, siehe K. Staab, Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rom 1926, 93—212: „Der Pseudo-Ökumenius-Typus"; vgl. 213—245: „Der Kommentar von Theophylact". — Handschriften der Kommentare zur Apostelgeschichte und zu den katholischen Briefen verzeichnet Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 135. — Ein kleines Exzerpt aus dem Apokalypsekommentar, 1715 durch B. de Montfaucon herausgegeben, steht bei Migne 119, 721—726. Dagegen sind die angeblichen Scholien des Ökumenius zur Apokalypse bei J. A. Cramer, Catenae Graecorum Patrum in Nov. Test. 8, Oxonii 1844, 497—582, nichts anderes als der etwas abgekürzte Kommentar des Andreas von Cäsarea zur Apokalypse. Fr. Diekamp, Mitteilungen über den neuaufgefundenen Kommentar des Ökumenius zur Apokalypse: Sitzgsber. der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1901, 1046—1056. Ders., Neues über die Handschriften des Ökumenius-Kommentars zur Apokalypse: Biblica 10 (1929) 81—84. Noch vor dem letzteren Aufsatze Diekamps erschien „The complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse, ed. with notes by H. C. Hoskier (University of Michigan Studies, Humanistic Series vol. 23), Michigan 1928. — O. Bardenhewer, Ökumenius: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 9, Freiburg i. Br. 1895, 708—711. S. Pétridès, Oecumenius de Tricca, ses œuvres, son culte: Échos d'Orient 6 (1903) 307—310. Pétridès möchte Ökumenius mit dem Comes dieses Namens identifizieren, an welchen Severus von Antiochien zwei Briefe richtete.

2. Andreas von Cäsarea. — Auch Erzbischof Andreas von Cäsarea in Kappadozien schrieb einen Kommentar zur Apokalypse, und dieser Kommentar ist schon 1584 durch Th. Peltanus in lateinischer Übersetzung, 1596 durch Fr. Sylburg im griechischen Texte herausgegeben worden (ein Abdruck bei MGr 106, 207—486 und 1387 bis 1412). Er ist auf Bitten eines gewissen Makarius verfaßt und in 24 λόγοι, zu je 3 κεφάλαια, gegliedert, Zahlen, die, wie das Vorwort erklärt, den 24 Ältesten der Apokalypse (4, 4 usw.) und den 3 Bestandteilen ihres Wesens, Leib, Seele, Geist, entlehnt sind. Dieser Trichotomie entsprechend nimmt Andreas, im Anschluß an Origenes, auch einen dreifachen Schriftsinn an, einen somatischen, psychischen, pneumatischen, oder, wie er auch sagt, einen buchstäblichen, d. i. äußerlich historischen, einen tropologischen, vom Sinnlich-Wahrnehmbaren zum Geistigen aufsteigenden, und einen anagogischen, die Geheimnisse

der Zukunft entschleiernden Sinn. In dem einen der heiligen Bücher komme dieser, in dem andern jener Sinn zu ausgiebigerer Verwendung, in der Apokalypse herrsche der anagogische Sinn vor, und deshalb sei die Erklärung dieses Buches mit besonders großen Schwierigkeiten verknüpft. Unter trostlosen Zeitumständen, da die Furie des Krieges furchtbare Verheerungen angerichtet hatte, ist Andreas ans Werk gegangen. Die Nöte der Gegenwart dünken ihm so schwer, daß er sie für „die Vorläufer oder vielmehr die Anfänge" (πρόδρομα, μᾶλλον δὲ προοίμια, zu Apok. 8, 10) der Schrecken der Endzeit halten muß, welch letztere auch nach den Fingerzeigen des Sehers in Bälde zu erwarten sei. Die sieben Könige, von denen fünf gefallen sind, einer herrscht und einer für eine kleine Weile noch kommen wird (Apok. 17, 10), könnten sehr wohl die sieben Weltreiche sein, von denen fünf bereits untergegangen waren, eines im Besitze der Macht war und eines, nämlich das neurömische, durch Konstantin d. Gr. begründete Reich noch nicht gekommen war. Das letzte sei das Reich der Gegenwart und ihm sei im Vergleich zu den früheren Reichen nur eine kurze Dauer beschieden. Häufiger als Ökumenius bringt Andreas Stellen aus den Vätern und besonders gern zieht er Autoren des hohen Altertums an, Papias, Justinus, Irenäus, Hippolytus, Methodius. Dagegen läßt er sich nur zweimal in eine längere dogmatische Erörterung ein (zu Apok. 16, 10 und 20, 11), und die eine wie die andere kehrt ihre Spitze gegen origenistische Sätze, vor allem die Apokatastasislehre. Auch die eigentümliche Meinung, die fünf Monate der Qual (Apok. 9, 5) bedeuteten eine gewisse begrenzte Zeit intensiverer Peinen der Verdammten, nach deren Ablauf eine gelindere, wenngleich ewige Strafe folge, weist Andreas zurück. Diekamp glaubt, es seien die origenistischen Streitigkeiten gewesen, die für diesen Kommentator der Apokalypse im Vordergrunde des theologischen Interesses standen[1].

Von andern Schriften des Andreas wissen wir nur aus Handschriftenverzeichnissen[2]. Mehrfach bezeugt ist eine Θεραπευτική, „Heilung", in wenigstens zwei Büchern. Der Titel erinnert an Theodorets von Cyrus „Curatio graecarum affectionum". Fragmente aus dem zweiten Buche in einer Handschrift zu München aus dem 13. Jahrhundert (cod. Monac. gr. 318) behandeln eschatologische Streitfragen und zwar immer in antiorigenistischem Sinne. Der 1578 zu Straßburg gedruckte Katalog der Patriarchalbibliothek zu Konstantinopel nennt „Explicationes in visiones Danielis prophetae", von welchen sonst nichts verlautet.

Das Zeitalter des Erzbischofs ist sehr umstritten. Auch die Ansätze neuerer Forscher schwanken zwischen dem 5. und dem 9. Jahr-

[1] Diekamp im Hist. Jahrb. 18 (1897) 29. [2] Vgl. Diekamp a. a. O. 34.

hundert. Diekamp, welcher die Frage am einläßlichsten untersucht hat[1], gelangte zu dem Ergebnisse, daß der Apokalypsekommentar um 520 geschrieben worden sei. Nicht lange nachher indessen entdeckte Diekamp den Apokalypsekommentar des Ökumenius, welcher um 600 verfaßt ist, und der Vergleich der Texte untereinander drängte ihn zu der Folgerung, man müsse „stark mit der Möglichkeit rechnen", daß Andreas von Ökumenius abhängig sei, also erst nach 600 geschrieben habe[2]. Angesichts der Beweismomente möchte man jedoch viel lieber von einer Wahrscheinlichkeit statt von einer Möglichkeit reden. Es soll kein Gewicht darauf gelegt werden, daß da, wo die beiden Kommentatoren sachlich übereinstimmen, der kürzere Andreas-Text nicht selten den Eindruck einer zusammenfassenden Wiederholung des Ökumenius-Textes macht. Sehr bemerkenswert aber ist, daß Andreas anderswo mehrere Male Deutungen mißbilligt, welche von Ökumenius nicht nur vertreten, sondern mit einem gewissen Nachdruck als seine Deutungen im Gegensatz zu früheren Deutungen hingestellt werden. So die soeben erwähnte Erklärung der fünf Monate der Qual (Apok. 9, 5), die von Ökumenius als eine Vermittlung zwischen dem kirchlichen Dogma und der Apokatastasislehre empfohlen, von Andreas, dem Antiorigenisten, verworfen wird. So auch die vorhin, bei Ökumenius, angeführte Meinung, die Öffnung der sieben Siegel (Apok. 6, 1 ff.) bedeute eine allmähliche Befreiung der Menschheit aus den Fesseln des Satans durch Tatsachen des Lebens Jesu, eine Meinung, die Ökumenius als die seinige bezeichnet, während Andreas sie zurückweist. Überhaupt stellt Andreas der Annahme des Ökumenius, die Apokalypse handle auch von Ereignissen der Vergangenheit, die Behauptung entgegen, Johannes weissage nur über die Gegenwart und die Zukunft (zu Apok. 6, 2 und 12, 1). Beachtung verdient auch, daß Andreas ein paar Mal zwei verschiedene Lesarten nebeneinander kommentiert (zu Apok. 1, 5 λύσαντι und λούσαντι, zu 15, 6 λῖνον und λίθον), während Ökumenius nur der zweiten dieser Lesarten (λούσαντι und λίθον) gedenkt. Da auch Andreas im allgemeinen keine Textesvarianten notiert, so legt sich die Vermutung nahe, daß er in jenen vereinzelten Fällen die erste Lesart in seiner Handschrift gefunden, die zweite dem Kommentar des Ökumenius entnommen hat.

Schrieb also Andreas wahrscheinlich nach Ökumenius[3] oder nach 600, so dürfte es doch sehr ratsam sein, bei den ersten Dezennien des 7. Jahrhunderts stehen zu bleiben. Die jüngsten der Schriftsteller,

---

[1] A. a. O. 1 ff.

[2] In den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1901, 1055.

[3] Th. Zahn, Die Offenbarung des Johannes (Kommentar zum Neuen Testament 18), Leipzig 1924—1926, Einl. 108 ff., hat sich nicht durch Diekamp überzeugen lassen, sondern hält Ökumenius für den Jüngeren, Andreas für den Älteren: Andreas habe „nicht nach 614", Ökumenius „nicht vor 650" geschrieben.

die Andreas zitiert, sind Antipater von Bostra und Pseudo-Dionysius Areopagita. Jerusalem, seit 637 im Besitz der Sarazenen, steht für Andreas noch unter der Herrschaft christlicher Kaiser (εὐσεβῶς βασιλευόντων, zu Apok. 16, 19). Und wenn Andreas bei der angedeuteten Polemik Ökumenius nicht mit Namen nennt, sondern zu Umschreibungen wie τὶς τῶν πρὸ ἡμῶν, τινὲς ἔφησαν, φασί τινες, greift, so bietet sich in der Rücksichtnahme auf einen noch lebenden Mitbischof eine sehr befriedigende Erklärung an. Ein völlig sicherer „terminus ante quem" ist freilich erst der um 895 geschriebene Apokalypsekommentar des Erzbischofs Arethas von Cäsarea in Kappadozien (MGr 106). Dieser Kommentar will laut der Aufschrift eine συλλογὴ ἐξηγήσεων ἐκ διαφόρων ἁγίων ἀνδρῶν sein und erweist sich als eine Kompilation aus Ökumenius, Andreas und verschollenen Kommentatoren.

Der griechische Text des Kommentares des Andreas ward zuerst ediert von Fr. Sylburg im Anhang der 1596 apud Hier. Commelinum (zu Heidelberg) erschienenen Ausgabe der Homilien des hl. Chrysostomus über die paulinischen Briefe. In etwas abgekürzter Form steht der Kommentar auch bei J. A. Cramer. Catenae Graecorum Patrum in Nov. Test. 8, Oxonii 1844, 497—582, unter dem falschen Namen des Ökumenius. Eine armenische Übersetzung des Kommentares ist 1855 zu Jerusalem gedruckt worden; vgl. H. Goussen in der Theol. Revue 1904, 260. — Fr. Diekamp, Das Zeitalter des Erzbischofs Andreas von Cäsarea: Hist. Jahrbuch 18 (1897) 1—36; vgl. 602 f. Diekamp erwartete S. 34 von einer in dem Kataloge der Athoshandschriften von Lampros verzeichneten „Biographie des Andreas von Cäsarea" Näheres über das Leben des Erzbischofs zu erfahren. Doch entpuppte sich diese „Biographie" nach S. 602 f. als eine wertlose Notiz. welche erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts niedergeschrieben worden ist und nur wenige Zeilen füllt. — Über das Verhältnis des Andreas zu Ökumenius und zu Arethas siehe Diekamp in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1901, 1054—1056.

§ 19. Gregorius von Agrigentum und Petrus von Laodicea.

(1. Gregorius von Agrigentum. 2. Petrus von Laodicea.)

1. Gregorius von Agrigentum. — Über das Leben des Bischofs Gregorius von Agrigentum sind wir durch eine nicht lange nach seinem Tode von Leontius, Hegumenos des Sabasklosters zu Rom, verfaßte ausführliche Biographie genauer unterrichtet. Um etwa 560 in dem Dorfe Prätorium bei Agrigentum, dem heutigen Girgenti, an der Südküste Siziliens geboren, ward er, 8 Jahre alt, dem Bischof Potamion von Agrigentum zur Erziehung übergeben und sorgfältig herangebildet. Im Alter von 18 Jahren unternahm er eine Wallfahrt nach dem Heiligen Lande, wo er längere Zeit verblieb und von dem Patriarchen von Jerusalem die Diakonatsweihe empfing. Auf der Rückreise besuchte er Antiochien, Konstantinopel und Rom, und hier, wo er im Sabaskloster Wohnung nahm, ward er durch den Papst zum Bischof von Agrigentum bestellt. Von verleumderischer Seite eines schmutzigen Vergehens bezichtigt, wurde er zur Verantwortung nach Rom geladen.

aber unschuldig befunden und vom Papste mit Ehrenbezeigungen überhäuft. Auf Grund eines Briefes des Papstes, Gregors des Gr., werden diese Prozeßverhandlungen zu Rom in das Jahr 592 oder 593 verlegt werden dürfen, denn daß der „Gregorius episcopus Agrigentinus", von dem der Papst spricht, unser Gregorius ist, kann schwerlich noch bezweifelt werden[1]. Aus den späteren Lebensjahren des Bischofs hat Leontius, wie es scheint, wenig Erwähnenswertes mehr in Erfahrung bringen können. Das Datum des Todes ist ganz unbekannt.

Wiederholt erzählt Leontius von den Predigten, die Gregorius an verschiedenen Orten gehalten hat und die mit oder ohne sein Zutun offenbar auch schriftlich in Umlauf gekommen sind. Auf der Heimkehr von Palästina hielt er zu Antiochien Reden über die Dogmen (τοὺς περὶ τῶν δογμάτων λόγους) und zu Konstantinopel viele dogmatische und panegyrische Reden (πολλοὺς λόγους δογματικοὺς καὶ ἐγκωμιαστικούς), bei einem späteren Aufenthalt zu Konstantinopel Reden über Dogmen und über das vierzigtägige Fasten und über den heiligen Apostelfürsten Andreas und viele sonstige Reden (τοὺς περὶ δογμάτων δογματικοὺς αὐτοῦ λόγους καὶ τεσσαρακοστῆς καὶ τοῦ ἁγίου καὶ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου καὶ ἑτέρους πολλοὺς λόγους)[2]. Zu Agrigentum endlich schrieb er gar manche zum Heile dienliche Erläuterungen der heiligen Bücher (τὰ πλεῖστα δι' ἑαυτοῦ παρρησιαζόμενος τὰ πρὸς σωτηρίαν συντείνοντα ὑπετίθετο λόγια)[3].

Nur eine seiner Schriften hat den Weg zu uns gefunden, ein umfangreicher Kommentar über den Prediger (MGr 98, 741—1182). Er zerfällt in zehn Bücher, ist breit und weitschweifig angelegt und sucht den Literalsinn des Textes klarzustellen, nur ab und zu Anlaß nehmend, zu einem höheren Sinne aufzusteigen (ἀναγωγικώτερον, μυστικώτερον)[4]. Die befremdlich klingenden Äußerungen des Predigers, wie 3, 19 22, scheinen dem Verfasser keine Schwierigkeiten verursacht zu haben. Überraschend sind die ebenso häufigen wie durchgreifenden Abweichungen des kommentierten Textes von dem direkt überlieferten Texte der Siebzig. Die Erklärung ist aber jedenfalls in der damaligen Entartung und Verwilderung des Siebzigertextes zu suchen, nicht etwa in der Annahme, daß Gregorius einer andern Übersetzung gefolgt sei.

---

[1] Siehe Greg. M., Ep. 3, 12 vom November 592; vgl. auch Ep. 1, 70 und 13, 22. Dazu die Anmerkungen in der Ausgabe der Briefe von Ewald und Hartmann, Monum. Germ. hist., Epist. 1—2, Berol. 1891—1899. Nach einer Angabe Ehrhards (bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 129) hat Lancia di Brolo in seinem mir unzugänglichen Werke: Storia della Chiesa in Sicilia 2, Palermo 1884, 38—57, die Identität des vom Papste erwähnten Gregorius mit unserem Gregorius bestritten.

[2] Vita S. Gregor. c. 30 35 86; MGr 98, 598 608 701. — Andreas, dessen Gebeine zu Konstantinopel aufbewahrt wurden, wird „der Fürst der Apostel" in demselben Sinne genannt werden, in welchem er anderswo „der Erstberufene" (ὁ πρωτόκλητος) genannt wird.

[3] Ebd. c. 93; MGr 98, 712. [4] MGr 98, 749 836.

Mittelbar bezeugt er selbst, daß er die Siebzig benütze, indem er dreimal die Lesart der Übersetzung des Symmachus anführt, jedesmal als Beleg für die Richtigkeit seiner Auslegung[1]. Ältere Ausleger werden nicht selten bald zustimmend, bald abweisend erwähnt (οἱ πρὸ ἡμῶν ἐν τούτοις ἐσχολακότες, οἱ προγενέστεροι ἐξηγηταί)[2], aber nie mit Namen genannt. Morcelli, der Herausgeber des Kommentares, glaubte Spuren einer Benützung oder Berücksichtigung Gregors des Wundertäters, Gregors von Nyssa, Olympiodors von Alexandrien wahrzunehmen. Faulhaber war wohl etwas voreilig, wenn er behauptete, Gregorius habe nur einen Auszug aus der früheren Literatur zum Prediger geliefert, aber die Gedanken seiner Vorgänger wenigstens in einen neuen Wortlaut umzukleiden verstanden[3]. Übrigens ist auch dieser neue Wortlaut nicht ohne Interesse, weil er viele außergewöhnliche Bildungen aufweist, so daß schon Morcelli meinte: „inde grammatici opes suas non parum augere possint."

St. A. Morcelli hat den Kommentar über den Prediger zum ersten und zugleich zum letzten Male herausgegeben, Venedig 1791. Er hatte zwei Handschriften zur Verfügung und suchte in reichen und gelehrten Noten den Text zu erläutern. Ein Abdruck bei MGr a. a. O. — Gleichzeitig mit dem Kommentare edierte Morcelli den griechischen Text der in lateinischer Übersetzung schon früher bekannt gewordenen „Vita S. Gregorii" von Leontius (MGr 98, 549—716). Diesen Hegumenos des Sabasklosters zu Rom will Morcelli (MGr 98, 543 f.) in dem Leontius wiedererkennen, welcher eine Bittschrift von Ordensleuten an die Lateransynode des Jahres 649 an letzter Stelle, als „Leontius monachus", unterschrieben hat (Mansi, SS. Conc. Coll. 10, 910). Die Vita ist durchaus nicht frei von panegyrischen und unhistorischen Ausschmückungen, macht aber gleichwohl im allgemeinen den Eindruck großer Zuverlässigkeit, ermangelt nur leider sehr der genauen Zeitbestimmungen. — In Wetzer und Weltes Kirchenlexikon [2] und in der Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche [3] wird Gregorius gar nicht genannt. Im Dictionary of Christ. Biography 2, London 1880, 776 f., hat Ch. Hole ihm einen Artikel gewidmet.

2. Petrus von Laodicea. — Einem gewissen Petrus von Laodicea werden Kommentare zu den vier Evangelien zugeschrieben, die nach langer Vernachlässigung in jüngster Zeit vielseitige Beachtung gefunden haben. Der Matthäuskommentar, von welchem MGr 86, 2, 3321 ff., nur sehr geringfügige Fragmente vorlegen konnte, ist 1908 durch Heinrici vollständig herausgegeben worden, in Verbindung mit einer eingehenden Würdigung. Im wesentlichen ist dieser Kommentar aus älteren Werken geschöpft, etwa zu fünf Zehnteln aus Origenes und zu drei Zehnteln aus Chrysostomus, so daß das Eigengut des Verfassers hinter dem Lehngut fast zu verschwinden droht. Gleichwohl ist ihm eine gewisse Selbständigkeit nicht abzusprechen.

---

[1] MGr 98, 901 953 985. [2] MGr 98, 749 761.

[3] M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 4), Wien 1902, 147.

Der Verfasser hat seine Vorlagen mit Urteil und Auswahl verwertet, hat der Allegorese des Origenes gegenüber Zurückhaltung beobachtet und auch aus Chrysostomus das ausgehoben, was seinen Zwecken entgegenkam. Er aber bemüht sich „um eine veranschaulichende Paraphrase und um psychologische Vertiefung“ [1]. Interessant ist die Bemerkung, daß die evangelischen Gleichnisse in ihrem Wortlaut nicht gepreßt oder nicht in allen Einzelheiten auf den Vergleichungsgegenstand angewandt sein wollen [2]. Auf dogmatische Fragen wird nicht näher eingegangen, gelegentlich aber immer wieder die in den Kämpfen des 5. Jahrhunderts festgestellte kirchliche Christologie zur Geltung gebracht. Mit besonderer Geflissentlichkeit wird die sittliche Freiheit des Menschen betont. Überliefert ist der Kommentar zumeist durch Evangelienhandschriften als sog. Randkommentar, immerhin ein Beweis, daß man ihn hoch gewertet hat. Er ist aber auch zum Grundstock oder „Fundus“ einer Gruppe von Katenen gewählt, und ein Ausschnitt, die Erklärung des Vaterunsers, ist auch gesondert in Umlauf gesetzt worden. Der Verfasser wird in den meisten der zahlreichen Handschriften und namentlich in den älteren derselben nicht genannt. In einem cod. Bononiensis saec. 14 und einem Vaticanus saec. 16 aber heißt er Πέτρος Λαοδικείας, freilich ein Name fremden Schalles, nur aus Katenen oder Scholiensammlungen bekannt. Man wird jedoch kaum umhin können, diesen Namen als zutreffend anzuerkennen. Denn die Weglassung des Verfassernamens ist insbesondere bei einem Randkommentar viel eher zu verstehen als die unbefugte Eintragung eines Namens, der nichts weniger als reizen konnte. Der Text des Kommentares bietet zur Ermittlung der Entstehungszeit nur sehr schwache Stützpunkte. Nicht über das 6. oder 7. Jahrhundert hinabzugehen, empfiehlt die Hochschätzung, die Origenes entgegengebracht, sowie der Umstand, daß Chrysostomus nicht einfach Chrysostomus, sondern ὁ Χρυσόστομος Ἰωάννης genannt wird.

Der in den Handschriften fast ständig mit dem Matthäuskommentar verbundene Markuskommentar ist in lateinischer Übersetzung schon 1580 durch Peltanus und griechisch 1775 durch Matthäi veröffentlicht worden. Näher untersucht ward er noch nicht. Ohne Zweifel aber wird er sich gleichfalls als eine Kompilation aus früheren Exegeten erweisen und zwar, wie es scheint, vornehmlich aus Viktor von Antiochien [3] und aus Origenes. Der zugehörige oder doch in den Handschriften fast regelmäßig sich anschließende Lukaskommentar hat noch keinen Herausgeber, wohl aber in Rauer

[1] Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testamentes 5, Leipzig 1908, Einl. xxxi.

[2] Bei Heinrici a. a. O. 223: οὐ πάντα δὲ τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα ὡς εἴρηται νοοῦμεν.

[3] Über diesen ältesten Markuskommentator siehe Bd. 4 dieses Werkes S. 255 ff.

einen sorgsamen Bearbeiter gefunden. Auf Grund eines cod. Vindobonensis saec. 10 stellte Rauer klar, daß der Lukaskommentar wiederum ein Sammelwerk ist, zu welchem gar manche Hände beisteuern mußten, nicht bloß Kirchenschriftsteller, sondern auch Häretiker, wie Severus von Antiochien. Die Hauptquellen aber seien die Lukashomilien Cyrills von Alexandrien und eine anonyme Katene oder Scholiensammlung aus dem 6. Jahrhundert gewesen. Der Johanneskommentar, der vierte im Bunde, ruht noch ganz im Dunkel der Handschriften, abgesehen davon, daß Kardinal Mai aus allen vier Kommentaren die auf die heilige Eucharistie bezüglichen Stellen mitteilte (MGr 86, 2, 3323—3330).

Schon deshalb, weil die drei letztgenannten Kommentare in der Überlieferung sozusagen unzertrennliche Brüder des Matthäuskommentares sind, wird man von vornherein geneigt sein, auf einen und denselben Vater zu schließen. Dazu kommt die Verwandtschaft der Anlage, die Ähnlichkeit der Quellen, die verhältnismäßige Gleichheit des Umfangs. Auch darin treffen diese drei Kommentare mit dem Matthäuskommentare zusammen, daß sie in der Regel anonym auftreten. Wenn der Markuskommentar hin und wieder Viktor von Antiochien beigelegt wurde, so wird dies darauf zurückzuführen sein, daß Viktor ein vielgenannter Gewährsmann war, und auf dem gleichen Wege wird es zu erklären sein, daß der Lukaskommentar als Werk Cyrills von Alexandrien bezeichnet ward. Rauer hat zwar gegen die Zuweisung des Lukaskommentares an den Verfasser des Matthäuskommentares Einspruch erhoben. Es fehle an jedem Verweise des einen auf den andern Kommentar, es werde vielmehr in dem Lukaskommentar eine ganz neue, aus Cyrillus geschöpfte Vaterunser-Erklärung vorgetragen und auch anderswo seien Abweichungen und sogar Widersprüche wahrzunehmen. Bei Kommentaren indessen, die sich auf gegebenes Material aufbauen und sich mit Katenen vergleichen lassen, dürften derartige Beobachtungen nicht schwer ins Gewicht fallen. Der Johanneskommentar trägt in dem schon erwähnten cod. Vaticanus saec. 16 wieder den Namen des Petrus von Laodicea.

Über die handschriftliche Überlieferung der Evangelienkommentare siehe J. Sickenberger, Titus von Bostra (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 21, 1), Leipzig 1901, 119—129. H. von Soden, Die Schriften des Neuen Testaments 1, 1, Berlin 1902, 542—552 574—579. Sickenberger, Über die dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evangelienkommentare: Theol. Quartalschrift 86, 1904, 10—19. — Der Matthäuskommentar ward herausgegeben und untersucht von C. Fr. G. Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testamentes 5, Leipzig 1908. Ein kleiner Nachtrag in der Theol. Literaturzeitung 1911, 349. Über das Abhängigkeitsverhältnis des Kommentares zu Origenes vgl. noch E. Klostermann in der Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 12 (1911) 287 f. Die Erklärung des Vaterunsers (Heinrici 60—63) stand auch schon bei MGr 86, 2, 3329—3336, sowie bei Heinrici, Beiträge usf. 3, Leipzig 1905, 109—111. Vgl. zu derselben G. Walther, Unter-

suchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 40, 3), Leipzig 1914, 99—119. — M. Rauer, Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar (Neutestamentl. Abhandlungen 8, 2), Münster i. W. 1920. Drei Stücke des Lukaskommentares, die Erklärungen des „Magnificat", des „Benedictus" und des „Nunc dimittis", sind, ebenso wie die Vaterunser-Erklärung des Matthäuskommentares, auch gesondert überliefert und gesondert herausgegeben worden, zuletzt von Heinrici Beiträge 3, 111—115. — Bemerkt sei noch, daß bei Heinrici 3, 115—118, auch zwei kanonistische Texte, über die Verwandtschaft und über die Grade der Blutsverwandtschaft, unter des Petrus Namen gedruckt sind. Aber mit Unrecht. Diese Texte werden in einer Pariser Sammelhandschrift saec. 16 an die Πέτρου Λαοδικείας überschriebene Vaterunser-Erklärung des Matthäuskommentares angereiht, werden aber zugleich ganz deutlich einem andern, freilich nicht genannten Autor zugewiesen. Siehe Sickenberger in der Theol. Quartalschrift 86 (1904) 17 ff.

Vierter Abschnitt.

Kirchengeschichtliche und hagiographische Literatur.

§ 20. Vorbemerkung.

Die kirchengeschichtlichen Leistungen des 6. und 7. Jahrhunderts stehen hinter denjenigen des 4. und 5. Jahrhunderts weit zurück. Nur zwei Autoren sind in die Fußstapfen der älteren Meister getreten, Theodorus Lector, dessen Schrift jedoch zu Grunde gehen sollte, und Evagrius Scholasticus, dessen umfangreiches und sozusagen klassisch geschriebenes Werk namentlich als Quelle für die spätere Entwicklung des Nestorianismus und Monophysitismus einen unvergleichlichen Wert beanspruchen darf. Vor Evagrius ist von monophysitischer Seite wiederholt über die Geschichte der Kirche seit den Tagen des Chalcedonense gehandelt worden, mit der mehr oder weniger ausgesprochenen Tendenz, für den Monophysitismus Propaganda zu machen. So von Zacharias Rhetor, der übrigens in späteren Jahren zur Orthodoxie zurücktrat, von Basilius Cilix, von Johannes Diakrinomenos. Den Weg zu uns hat nur die Arbeit des Zacharias Rhetor, und diese nur in syrischer Übersetzung, gefunden. Hinter Evagrius klafft eine breite Lücke. Von der Mitte des 7. Jahrhunderts bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts ist kein größeres kirchengeschichtliches Werk mehr veröffentlicht worden. Dürftigen Ersatz bieten die Profanhistoriker, die Geschichtschreiber im engeren Sinne sowohl wie die Chronisten. Haben schon die byzantinischen Geschichtschreiber von jeher auch kirchengeschichtliches Interesse bekundet, so gilt dies in viel höherem Grade von den Chronisten, die sich nicht einen beschränkten Zeitabschnitt, sondern den ganzen Weltverlauf von der Schöpfung bis in die Gegenwart zum Vorwurf nehmen, aber damit zufrieden sind, an der Hand der gerade vorliegenden Quellenschriften lose Daten und geschichtliche Einzelheiten in bunter Folge aneinanderzureihen. Sie

waren zumeist Kleriker oder Mönche und schrieben zunächst für Standesgenossen und ließen sich schon deshalb vorwiegend von theologischen oder kirchlichen Gesichtspunkten leiten. Ein typisches Beispiel dieser Gruppe von Historikern ist der Chronist Johannes Malalas.

Die Hagiographie nimmt einen bedeutsamen Aufschwung. Männer wie Cyrillus von Skythopolis und Leontius von Neapolis, welche beide mehrere Heiligenleben hinterlassen haben, erproben sich als sehr ernste und gewissenhafte Berichterstatter, als vollwertige Historiker. Eben deshalb erschien es richtiger, die hagiographische Literatur nicht dem ethisch-aszetischen Schrifttum beizugeben, sondern als einen Zweig der kirchengeschichtlichen Literatur zu betrachten. Freilich wollen die Hagiographen in erster Linie Zwecken der Erbauung dienen, wie sie denn auch mit Vorliebe die „wahren Gottesstreiter", die Väter der Wüste, feiern. Cyrillus von Skythopolis zeichnet Lebensbilder aus der Mönchswelt Palästinas, und über seine Schilderung ist ein anziehender und wohltuender Hauch kindlicher Frömmigkeit und hochgemuten sittlichen Strebens ausgebreitet. Trotzdem verzichtet er auf alle Nutzanwendungen, läßt vielmehr statt dessen auf Schritt und Tritt peinlich genaue Zeitangaben einfließen, so daß man ihn fast allzu großer Nüchternheit und Trockenheit anklagen möchte. Aber ohne ihn würden wir von der Geschichte und Chronologie des Heiligen Landes und der Kirche von Jerusalem im 5. und 6. Jahrhundert nur wenig Sicheres wissen. — Neben die Biographie, βίος oder βίος καὶ πολιτεία, tritt die Lobrede, ἐγκώμιον, sei es, wie gewöhnlich, die am Festtage eines Heiligen in gottesdienstlicher Versammlung vorgetragene Gedächtnisrede, sei es die am Grabe gesprochene Leichenrede. Auch sie kann eines Lebensabrisses des Gefeierten nicht entbehren, und wenigstens in der an die Öffentlichkeit gegebenen Form geht sie nicht selten über den Umfang einer Biographie noch weit hinaus. Sie will indessen nicht sowohl schildern als vielmehr verherrlichen und bemüht sich oft sehr um rhetorischen Glanz. — Außerdem hat die Literatur des 6. und 7. Jahrhunderts auch Martyrerakten aufzuweisen, und zwar lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Die einen handeln von Martyrern der Gegenwart, vornehmlich von persischen Martyrern, und diese sind von Augen- und Ohrenzeugen oder doch von wohl unterrichteten Zeitgenossen aufgezeichnet. Die andern betreffen Martyrer der Vergangenheit, und sie beruhen zumeist auf älteren Akten, die in Vergessenheit geraten waren oder dem literarischen Geschmack der Zeit nicht mehr entsprachen.

Literatur über die Martyrerakten im besondern ist Bd. 2² dieses Werkes S. 667 ff. angegeben worden. — Über die byzantinische Hagiographie im allgemeinen siehe Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.² 176 ff. — L. Helmling, später H. Bihlmeyer, Hagiographischer Jahresbericht, Mainz, später Kempten 1901—1908. 4 Bdchen. H. Mertel, Die biographische Form der grie-

chischen Heiligenlegenden (Inaug.-Diss.), München 1909. K. Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens: Neue Jahrbb. f. das klass. Altertum 29 (1912) 406—427; wieder abgedruckt in Holls Gesammelten Aufsätzen zur Kirchengeschichte 2, Tübingen 1928, 249—269.

§ 21. Zacharias Rhetor.

1. Lebensgang. 2. Die sog. Kirchengeschichte. 3. Biographien. 4. Apologetische Schriften. 5. Basilius Cilix. 6. Johannes Diakrinomenos.

1. Lebensgang. — Zacharias Rhetor war in Majuma, dem Hafen von Gaza, geboren und war vielleicht ein Bruder des Sophisten Prokopius von Gaza (§ 16). Über seine früheren Lebensjahre gibt er selbst in seiner Biographie des Monophysitenhauptes Severus, zu dem er schon als Student in freundschaftlichen Beziehungen stand, mancherlei Aufschlüsse. Zu Alexandrien widmete er sich etwa 485—487 den üblichen höheren Studien und damals schon hat er sich durch lebhafte Teilnahme an religiösen Fragen und Eifer in frommen Übungen hervorgetan. Im Herbst 487, wie es scheint, begann er das juristische Fachstudium an der berühmten Rechtsfakultät in Berytus, und um 492 ist er nach Konstantinopel übergesiedelt und Rechtsanwalt geworden. Daher die Beinamen ῥήτωρ, etwa Gerichtsredner, und σχολαστικός, Advokat. In der Hauptstadt wußte er sich Ansehen zu verschaffen, ward auch in höhere Staatsämter berufen und schließlich — ein Übertritt aus der weltlichen in die geistliche Laufbahn kam nicht selten vor — zum Metropoliten von Mytilene auf Lesbos bestellt. Denn daß der Metropolit Zacharias von Mytilene, der 536 der Synode zu Konstantinopel beiwohnte, der frühere Rhetor war, wird jetzt allgemein anerkannt. Die Synode anathematisierte Anthimus von Konstantinopel, Severus von Antiochien und andere als Monophysiten (vgl. oben § 4, 2), und auch Zacharias stimmte in dieses Urteil ein[1]. Er muß sich also inzwischen von seinem früheren Freunde losgesagt und dem orthodoxen Glauben zugewandt haben. Im übrigen liegen über seine späteren Lebensgeschicke und die Zeit seines Todes keinerlei Nachrichten vor[2].

G. Krüger, Zacharias Scholastikus: Realenzykl. für protest. Theol. u. Kirche[3] 21 (1908) 593—598. Sikorski, Zacharias Scholastikus: 92. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft f. vaterländische Kultur, Breslau 1915, Bd. 1, Abt. 4 a, S. 1—17.

2. Die sog. Kirchengeschichte. — Die jetzt gewöhnlich Kirchengeschichte genannte Schrift des Zacharias ist im griechischen

---

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 8, 926 934 950 975 f.

[2] Die alte Angabe, auf dem fünften allgemeinen Konzil 553 sei Mitylene durch einen Metropoliten Palladius vertreten gewesen, scheint auf einer Verwechslung zu beruhen. Auf diesem Konzil erscheint ein „Iohannes episcopus Cucusorum vicem agens Palladii episcopi Melitenae", Mansi 9, 192. „Melitena" aber ist sonder Zweifel Melitine in Kleinarmenien.

Urtext zu Grunde gegangen, und der ursprüngliche Titel ist nicht bekannt. Erhalten aber blieb eine syrische Übersetzung, wenngleich nicht als eigene Schrift, sondern als Bestandteil einer größeren kirchengeschichtlichen Kompilation in syrischer Sprache, welche mit der Erschaffung der Welt anhebt und bis zum Jahre 568/569 reicht. Sie umfaßt zwölf Bücher, und die Bücher 3—6 enthalten unsere Kirchengeschichte. Der Kompilator war wahrscheinlich ein zu Amida in Armenien lebender Mönch, während die spätere syrische Überlieferung fälschlich Zacharias zum Kompilator stempelte und Zacharias als Bischof von Melitene in Armenien bezeichnete. Die Kirchengeschichte hatte sich bescheidene Ziele gesteckt. Sie will durchaus nicht in eine Reihe gestellt werden mit den Arbeiten von Sokrates, Sozomenus, Theodoret. Um einem Wunsche des kaiserlichen Kammerherrn Eupraxius zu entsprechen, welcher über die Schicksale der Kirche seit den Tagen des Chalcedonense belehrt werden wollte, erzählt Zacharias, was er in seinen Studienjahren zu Alexandrien und zu Berytus selbst gesehen und gehört oder auch aus leicht zugänglichen Urkunden und Briefen erfahren hat, in breiter, aber anschaulicher Darstellung. Die Mitteilungen über Ägypten und Palästina besitzen hohen Quellenwert; die anderweitigen Angaben sind lückenhaft und oberflächlich. Zacharias beschränkt sich auf die Jahre 450—491, indem er mit dem Chalcedonense beginnt und mit dem Tode des Kaisers Zeno schließt. Wahrscheinlich hat er schon bald nach seiner um 492 erfolgten Niederlassung zu Konstantinopel die Feder angesetzt. Sein monophysitischer Parteistandpunkt kommt immer wieder zur Geltung. Mit Wärme tritt er, gleich der großen Masse der gemäßigten Monophysiten, für das Henotikon des Kaisers Zeno vom Jahre 482 ein, welches die Beschlüsse von Chalcedon außer Kraft setzte, zugleich aber allerdings auch Eutyches, den Vater des Monophysitismus, verurteilte. Auf griechischem Boden sollte die Schrift keine weite Verbreitung finden. Soviel bekannt, hat nur der Kirchenhistoriker Evagrius Scholasticus Gebrauch von ihr gemacht. Die syrische Kompilation, deren Kern die Schrift bildete, erfreute sich größerer Beachtung.

Die syrische Kompilation ward in verbesserungsfähiger Gestalt herausgegeben von J. P. N. Land, Anecdota Syriaca 3 (Zachariae episc. Mitylenes aliorumque scripta historica graece plerumque deperdita), Lugduni Bat. 1870. Einzelne Kapitel verschiedener Bücher der Kompilation waren syrisch und lateinisch schon von A. Mai, Script. vet. nova Coll. 10, Romae 1838, pars 1, 332—338 (vgl. xii—xiv), veröffentlicht und lateinisch bei MGr 85, 1145—1178, abgedruckt worden. Eine deutsche Übersetzung und Bearbeitung des größten Teiles der Kompilation lieferten K. Ahrens und G. Krüger: Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899 (Scriptores sacri et profani 3). Gleichzeitig erschien eine englische Übersetzung des größten Teiles der Kompilation von F. J. Hamilton und E. W. Brooks: The Syriac Chronicle, known as that of Zachariah of Mitylene, London 1899. Zur Kritik dieser beiden Übersetzungen, insbesondere der deutschen, vgl. M. A. Kugener, La Compilation

historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur: Revue de l'Orient Chrét. 5 (1900) 201—214 461—480.

3. Biographien. — Die schon erwähnte Biographie des Severus von Antiochien, gleichfalls nur syrisch überliefert, ist im wesentlichen eine Apologie. Sie behandelt das Leben des Severus bis zu seiner Erhebung auf den Patriarchensitz von Antiochien im Jahre 512, und zwar zu dem ausgesprochenen Zwecke, die Anklagen, die gegen ihn laut geworden, vor allem die Anklage auf Götzendienerei, als nichtig darzutun. Auch in der Denkschrift zahlreicher Mönche, welche auf der Synode zu Konstantinopel 536 zur Verlesung kam, ward Severus beschuldigt, den Dämonen geopfert und den alten Heiden immer noch nicht ausgezogen zu haben[1]. Dagegen kann Zacharias bezeugen, daß Severus bereits während seiner Studienzeit zu Alexandrien an der Ausrottung des Polytheismus gearbeitet, im Verein mit dem Berichterstatter und andern christlichen Kommilitonen Götzenbilder aus heidnischen Häusern geholt und verbrannt und ausgeliefert, zwanzig Kamele, mit allerhand Idolen bepackt, dem Richter zugeführt habe[2]. Die Schrift ist reich an farbenfrohen Schilderungen, ein „Kulturbild von großem Wert, das als solches noch lange nicht ausgenützt ist“ [3]. Die Abfassung fällt in die Jahre 512—518.

Aus derselben Zeit mag eine kurze Lebensbeschreibung des ägyptischen Mönches Isaias stammen, die wiederum nur syrisch auf uns gekommen ist. Isaias, in Ägypten weit berühmt und viel beansprucht, war aus Liebe zur Einsamkeit nach Palästina geflüchtet, um sich in der Wüste bei Eleutheropolis und sodann in der Gegend von Gaza niederzulassen. An letzterem Orte hat Zacharias ihn kennen und schätzen gelernt, und die Vita gibt wenigstens zum Teil persönliche Erinnerungen wieder. Sie hat die Möglichkeit gewährt, beachtenswerte aszetische Schriften, die bislang irrtümlich einem Mönche des 4. Jahrhunderts beigelegt wurden, ihrem wahren Verfasser, dem am 11. August 488 bei Gaza verstorbenen Mönche, zurückzuerstatten[4].

Von einer Biographie Petrus des Iberers, des Fürstensohnes, Klostergründers und Bischofs, hat sich nur ein Splitter in syrischer Übersetzung auf unsere Tage gerettet. Die Hypothese, daß Zacharias die „Vita Petri“ zweimal, zuerst in längerer und später in kürzerer Gestalt, der Öffentlichkeit übergeben habe, ward schon an früherer Stelle abgelehnt[5]. Jedenfalls aber hat Petrus einen ungewöhnlich tiefen Eindruck auf Zacharias gemacht. Schon die Kirchengeschichte

---

[1] Mansi 8, 999.

[2] Siehe den Text der „Vita Severi“ bei Kugener in der Patrologia Orientalis t. 2, fasc. 1, Paris 1903, 32 f.

[3] Krüger in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 21 (1908) 597.

[4] Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 95 ff.

[5] Siehe Bd. 4, S. 316.

schenkte Petrus besondere Aufmerksamkeit. Die „Vita Severi“ bezeugt, daß Zacharias einmal daran gedacht hat, das Mönchsgewand aus den Händen des verehrten Bischofs zu erbitten. Als er aber in das Kloster bei Majuma kam, „sanken ihm, wie man zu sagen pflegt, die Flügel“, und damit, meint die Vita, sei eine Prophetie des Bischofs in Erfüllung gegangen, der bei einer früheren Gelegenheit zu einem Freunde des Zacharias gesagt hatte: „Geh und laß dich scheren“, zu Zacharias aber, der bei Tische saß: „Iß, junger Mann“ [1].

Eine Lebensbeschreibung des Bischofs Theodorus von Antinoë in Ägypten ist nur mehr dem Namen nach bekannt.

Die Ausgaben der „Vita Severi“ sind § 1, 1 verzeichnet worden. Über die Ausgaben der „Vita Isaiae“ siehe Bd. 4, S. 97. Über das kleine Bruchstück der „Vita Petri“ siehe Bd. 4, S. 317. Vgl. M. A. Kugener, Observations sur la Vie de l'ascète Isaïe et sur les Vies de Pierre l'Ibérien et de Théodore d'Antinoë par Zacharie le Scolastique: Byzant. Zeitschrift 9 (1900) 464—470.

4. Apologetische Schriften. — Zwei Schriften zur Verteidigung des Christentums liegen, die eine vollständig, die andere bruchstückweise, noch im griechischen Texte vor. Längst bekannt ist ein zu Berytus sich abspielender und vermutlich dort geschriebener Dialog, in welchem Zacharias einem Schüler und Anhänger des alexandrinischen Sophisten Ammonius gegenüber die Geschöpflichkeit und Zeitlichkeit der Welt verficht: διάλεξις ὅτι οὐ συναΐδιος τῷ θεῷ ὁ κόσμος, „de mundi opificio contra philosophos disputatio“ (MGr 85, 1011—1144). Auch Ammonius selbst, bei welchem Zacharias zu Alexandrien den Aristoteles gehört hatte, wird redend eingeführt. Zum Schlusse muß der heidnische Gegner sich natürlich für besiegt erklären. Der Eingang ähnelt dem Eingang zu Platos „Euthyphron“, der weitere Verlauf gemahnt lebhaft an den Dialog des Äneas von Gaza über die Unsterblichkeit der Seele (§ 17, 6) und scheint unter dessen Einfluß zu stehen. Eine nähere Untersuchung hat die Schrift jedoch noch nicht gefunden.

Ein Bruchstück einer „Disputatio contra Manichaeos“ wird in einem Moskauer Manuskripte vom Jahre 932 mit folgender Bemerkung eingeführt. Als Kaiser Justinian das strenge Gesetz gegen die Häretiker erlassen (527), hätten ein paar Manichäer ein Flugblatt in das Büchermagazin (βιβλιοπρατεῖον) des kaiserlichen Palastes geworfen und die Flucht ergriffen. Der Vorsteher des Magazins habe dann Zacharias, damals Scholastikus zu Konstantinopel, später Bischof von Mitylene, um eine Kritik und Widerlegung des Blattes ersucht, weil Zacharias früher schon ἑπτὰ κεφάλαια gegen die Manichäer veröffentlicht hatte. Diese „sieben Kapitel“ sind, soviel man weiß, verschollen. Ein unbedeutendes Fragment der späteren Schrift gegen die Manichäer (latei-

[1] „Vita Severi“ bei Kugener a. a. O. 89.

nisch bei MGr 85, 1143 f.) ist griechisch erst durch Demetrakopulos 1866 veröffentlicht worden. Zacharias vertritt, wie jene einführende Bemerkung sagt, die Wahrheit von dem einen und alleinigen Prinzip aller Dinge.

Der Dialog gegen Ammonius ward schon von J. Tarinus, Paris 1619, herausgegeben. Bei MGr a. a. O. ist die Ausgabe von C. Barth. Leipzig 1654, abgedruckt. Eine neue Ausgabe lieferte J. Fr. Boissonade, Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, de immortalitate animae et mundi consummatione, Paris. 1836. Einige gelegentliche Notizen verschiedener Autoren über den Dialog zitiert Krüger in der Realenzyklopädie a. a. O. 597. — Das Bruchstück der Schrift gegen die Manichäer edierte Demetrakopulos, Bibliotheca Ecclesiastica, Lipsiae 1866, 1—8, und wiederum J. B. Pitra, Analecta Sacra 5, Paris. 1888, 1 67—70; vgl. Préface vi f. — Eine Apologie gegen den Manichäer Photinus ist nicht von Zacharias verfaßt, sondern von Paul dem Perser: siehe unten § 60, 3.

5. Basilius Cilix. — Basilius Cilix, d. i. aus Cilicien, eine Zeit lang Presbyter zu Antiochien, dann Bischof von Irenepolis in Cilicien, ist vornehmlich aus der „Bibliothek" des Photius bekannt, weil alle seine Schriften restlos zu Grunde gegangen sind. Zuvörderst gedenkt Photius (cod. 42) einer Kirchengeschichte (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) des Basilius, welche sich in drei Büchern über die Zeit von etwa 450 bis etwa 540 erstreckt zu haben scheint. Photius hatte nur das zweite Buch in Händen, und dieses umspannte die Jahre 483—518, entbehrte aber sehr der Übersichtlichkeit, weil es eine Unmasse von Dokumenten, hauptsächlich Schreiben von Bischöfen, zum Belege einschob. An einer späteren Stelle (c. 95) spricht Photius die Vermutung aus, und er wird damit nicht fehlgreifen, Basilius sei wohl der Verfasser der anonym unter dem heuchlerischen Titel „Gegen Nestorius" (κατὰ Νεστορίου) erschienenen Schrift, von welcher Bischof Johannes von Skythopolis zu seinem zwölfbändigen Werke gegen die Monophysiten Anlaß nahm (vgl. § 3, 3). Endlich berichtet Photius (c. 107) über eine in Dialogform abgefaßte, 16 Bücher zählende Antwort an Johannes oder Schmähschrift gegen Johannes, die Basilius als Presbyter zu Antiochien veröffentlichte. Auffallend ist, daß Photius bei dieser Gelegenheit (c. 107) Basilius einen Nestorianer nennt, während doch alles, was er über seine schriftstellerische Tätigkeit mitteilt, vielmehr auf einen Monophysiten schließen läßt. Und da schwerlich jemand eine Natur und zugleich zwei Personen gelehrt haben kann, wird anzunehmen sein, daß Photius sich geirrt habe. Jedenfalls hat Basilius der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts angehört. Die genannten Schriften sind verschollen. Ebenso auch eine von Suidas (Lex., rec. Bernhardy 1, 1, 960) Basilius beigelegte, sonst nirgendwo erwähnte Schrift gegen einen Presbyter Archelaus von Kolonia. Kenner der syrischen Literatur haben einen Basilius, den die syrische Überlieferung als Verfasser von Homilien und aszetischen Lehrschriften bezeichnet, mit unserem Cilicier identifiziert. Assemani. Bibl. Orient. 3, 1. Romae 1725, 38. Baumstark, Gesch. der syr. Lit., Bonn 1922, 118.

6. Johannes Diakrinomenos. — Johannes Diakrinomenos, „Separatist", d. i. Monophysit, von Geburt Syrer, scheint ein älterer Zeitgenosse des Basilius Cilix gewesen zu sein. Auch er hat laut Photius (cod. 41) eine Kirchengeschichte (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) hinterlassen, welche zehn Bücher umfaßte und in den fünf ersten Büchern vom Jahre 429 bis in die Tage des Kaisers Zeno (474—491) ging. In klarer und blühender Sprache geschrieben, vertrat sie den Standpunkt des Monophysiten. Eine Stelle über Philoxenus von Mabbug

(Bd. 4 dieses Werkes S. 417 ff.) ward auf dem siebten allgemeinen Konzil verlesen (Mansi 13, 180 f.). Weitere Fragmente sind bei byzantinischen Historikern erhalten, die Johannes Diakrinomenos als Quelle benutzten. Schon Theodorus Lector, der Kirchenhistoriker, scheint gern aus ihm geschöpft zu haben. Siehe E. Miller, Fragments inédits de Théodore le Lecteur et de Jean d'Egée: Revue Archéologique N. S. 26 (1873) 273—288 396—403. — Die Bezeichnung „Johannes von Ägä“, in Cilicien, entnahm Miller der erwähnten Notiz bei Photius (c. 41). Photius erklärt es nämlich für wahrscheinlich, daß Johannes, der Verfasser der Kirchengeschichte, kein anderer sei als der nestorianische Presbyter Johannes von Ägä (ὁ Αἰγεάτης), der Verfasser einer Streitschrift gegen das Chalcedonense, die sich, wie bald darauf (c. 55) bemerkt wird, gleichfalls durch Klarheit und Gewandtheit der Darstellung auszeichnete. Dieser Johannes von Ägä ist durch Synoden des 6. und 7. Jahrhunderts (Mansi 8, 512 und 11, 568) als Nestorianer und Bekämpfer des Chalcedonense anathematisiert worden. Ob er wirklich identisch ist mit Johannes Diakrinomenos, darf bezweifelt werden. Er müßte Nestorianer und Monophysit zugleich gewesen sein, eine Voraussetzung, die, wie soeben noch, bei Basilius Cilix, gesagt wurde, kaum annehmbar erscheint.

§ 22. Theodorus Lector und Evagrius Scholasticus.

(1. Theodorus Lector. 2. Evagrius Scholasticus. 3. Ein kirchengeschichtliches Kompendium.)

1. Theodorus Lector. — Theodorus, welcher zu Anfang des 6. Jahrhunderts das Amt eines Vorlesers (ἀναγνώστης) an der Sophienkirche zu Konstantinopel versah, hat zwei kirchengeschichtliche Versuche hinterlassen, einen Auszug aus den Werken von Sokrates, Sozomenus und Theodoret und eine selbständige Fortsetzung dieses Auszugs. Aus seinem Leben sind keine weiteren Daten überliefert. Auch ist nur die erste seiner Schriften erhalten geblieben, die zweite, welche ungleich größeres Interesse beanspruchen würde, zu Grunde gegangen. Die erste, in vier Bücher abgeteilt, enthält nur wortgetreue Exzerpte. Da, wo die drei genannten Historiker über denselben Gegenstand handelten oder Parallelberichte boten, hat Theodorus den Bericht übernommen, welcher ihm der beste, klarste oder schönste zu sein schien. Am Rande vermerkte er die sachliche Übereinstimmung der zwei andern Berichte. Er hat aber auch das Sondergut eines jeden der drei Synoptiker ausgehoben und als solches immer wieder kenntlich gemacht. In den Handschriften ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία betitelt, pflegt dieser Auszug aus leicht verständlichem Grunde „Historia tripertita“ genannt zu werden. Gedruckt ist er noch immer nicht. H. Valesius hielt es für überflüssig, ihn seiner großen Edition der griechischen Kirchenhistoriker (Paris 1673 u. ö.) einzuverleiben, und begnügte sich damit, in seinen Noten zu den drei Synoptikern die Varianten des Textes anzugeben. Immerhin aber sollte auch diese Tripertita in der Geschichtschreibung der Folgezeit eine gewisse Rolle spielen. Eine unbekannte Hand hat sogar noch eine Epitome aus derselben gefertigt, die gleichfalls von byzantinischen Historikern als Quellenschrift verwertet wurde.

Und Kassiodor hat ein gutes Stück seiner lateinischen „Historia ecclesiastica tripertita“, nämlich das ganze erste und den Anfang des zweiten Buches, aus Theodors Tripertita herübergenommen.

J. Bidez, La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 32, 2b). Leipzig 1908, 35—81. Hier. 46 f., auch eine Ausgabe der Vorrede der Tripertita.

Die zweite Schrift Theodors, die Fortsetzung der Tripertita, war gleichfalls ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία betitelt und bestand aus zwei Büchern, die mit dem Tode Theodosius' II. (450) begannen und sich bis in die Zeit Justins I. (518—527) erstreckten. Sie ist, wie gesagt, abhanden gekommen. Zum letzten Male wird sie in den Akten des siebten allgemeinen Konzils (787) zitiert. Um die Mitte des 8. Jahrhunderts aber war bereits eine längere Epitome in Umlauf, die von späteren Historikern aller Art fleißig benutzt worden ist, sehr ausgiebig schon von dem um 817 gestorbenen Chronisten Theophanes Confessor. Inzwischen ist auch diese Epitome dem Untergang anheimgefallen, und heute erübrigen nur noch zerstreute Fragmente, sei es der ursprünglichen Schrift, sei es der Epitome. Valesius konnte 1673 eine ziemlich beträchtliche Anzahl solcher Fragmente vorlegen; neuere Forscher lieferten noch verschiedene Nachträge. Rückschlüsse auf die Eigenart des einstigen Ganzen gestatten diese Reste nur in sehr beschränktem Maße. Ab und zu ist Theodorus einer großen Vorliebe für Wundergeschichten beschuldigt worden. Als Quellen haben ihm unter anderem eine von Eustathius von Epiphania (in Syrien) kompilierte, von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 502 reichende, aber nicht auf uns gekommene Chronik sowie die vorhin erwähnte Kirchengeschichte des Johannes Diakrinomenos gedient.

Die von Valesius 1673 edierten Fragmente der Kirchengeschichte des Theodorus stehen bei MGr 86, 1, 165—228 (nach Valesius-Reading, Cambridge 1720). Über die Handschriften und das Alter der großen Mehrzahl dieser Fragmente siehe C. de Boor, Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker: Zeitschr. f. Kirchengesch. 6 (1883—1884) 487—491. Vgl. auch de Boor, Zu Theodorus Lector (2, 23): ebd. 573—577. Weitere Fragmente veröffentlichten E. Miller, Fragments inédits de Théodore le Lecteur et de Jean d'Egée: Revue Archéologique N. S. 26 (1873) 273—288 396—403; A. Papadopulos-Kerameus in dem russischen Journal des Ministeriums der Volksaufklärung Bd. 333 (1901), Januarheft, Abt. f. klass. Philol. 1—24; vgl. Byzant. Zeitschr. 10 (1901) 681 f.; Fr. Diekamp, Zu Theodorus Lector: Hist. Jahrbuch 24 (1903) 553—558. Siehe auch noch J. Bidez a. a. O. 36. — G. Dangers, De fontibus, indole et dignitate librorum quos de historia ecclesiastica scripserunt Theodorus Lector et Evagrius, Gottingae 1841. Nolte, Zu Theodorus Lector und Eustathios von Epiphania nebst einem noch ungedruckten Bruchstücke des letzteren: Theol. Quartalschrift 43 (1861) 569—582; der „Schluß“ der Abhandlung ist nicht mehr erschienen. E. Miller a. a. O. — J.V. Sarrazin, De Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo: Commentationes philologae Jenenses 1, Lipsiae 1881, 163—238.

2. Evagrius Scholasticus. — Größeres als Theodorus leistete Evagrius. Er war 536 oder 537 zu Epiphania in Syrien geboren und später zu Antiochien als Rechtsanwalt tätig, weshalb er σχολαστικός beigenannt ward. Im Jahre 588 begleitete er den auf böswillige Anklagen hin zur Verantwortung nach Konstantinopel geladenen Patriarchen Gregorius von Antiochien und verteidigte ihn vor Kaiser Mauricius und der in der Hauptstadt zusammengetretenen Synode mit durchschlagendem Erfolge. Früher schon hatte Kaiser Tiberius II. Evagrius zur Würde eines Quästors erhoben; Mauricius ernannte ihn zum Ehrenpräfekten (ἀπὸ ἐπάρχων, „ex praefectis"). Er starb zu Antiochien gegen Ende des 6. Jahrhunderts.

Sein Hauptwerk ist eine sechs Bücher umfassende Kirchengeschichte (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), die die Zeit von 431 bis 594 behandelt und sich selbst in der Vorrede als eine Fortsetzung der Arbeiten von „Sozomenus, Theodoret und Sokrates" einführt. Theodorus Lector wird nicht erwähnt und scheint dem Verfasser unbekannt geblieben zu sein, weil ausdrücklich hervorgehoben wird, die Geschicke der Kirche seit der Mitte des 5. Jahrhunderts hätten noch keine entsprechende Darstellung gefunden. Von Eusebius Pamphili wird bezeichnenderweise bemerkt, er habe seine Leser wohl dem wahren Glauben nahe zu bringen, aber nicht ganz rechtgläubig zu machen verstanden (εἰ καὶ μὴ λίαν ἀκριβεῖς οἶδε ποιεῖν), jedenfalls ein Hinweis auf das Liebäugeln des Vaters der Kirchengeschichte mit dem Arianismus. Evagrius ist nämlich von streng orthodoxer Gesinnung durchdrungen, und schon Photius (Bibl. cod. 29) hat ihm das Zeugnis ausgestellt, daß er an Rechtgläubigkeit „die andern Historiker" übertreffe. Er hat Interesse und Verständnis für dogmatische Fragen, und wir verdanken ihm zum guten Teil unsere Kenntnis der nestorianischen und eutychianischen sowie der späteren monophysitischen Streitigkeiten. Er ist aber auch sehr oft und sehr weit von dem kirchengeschichtlichen auf das profangeschichtliche Gebiet abgeschweift. In dem sechsten und letzten Buche beschäftigt er sich fast ausschließlich mit dem Kriege zwischen Römern und Persern. Über die Grenzen des Ostreiches geht sein Gesichtskreis nicht hinaus. Allenthalben ist die Berichterstattung von aufrichtiger Wahrheitsliebe getragen, hin und wieder allerdings auch von Leichtgläubigkeit und Wundersucht. Der Ausdruck ist etwas breit, doch gewählt und gefällig: ἔστι δὲ τὴν φράσιν οὐκ ἄχαρις, εἰ καί πως περιττεύεσθαι ἐνίοτε δοκεῖ, sagt Photius. Im Wortschatz ein Kind seiner Zeit, weicht Evagrius in Formenlehre und Syntax nicht allzusehr von den großen klassischen Vorbildern ab. Er hat ἀρχαίως schreiben wollen und sein Ideal in Thukydides erblickt. Namentlich im zweiten und dritten Buche, bei der Darstellung der eutychianischen Wirren, macht er reichlichen Gebrauch von der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, die ihm noch im griechischen Originale vorlag. Für die profangeschicht-

lichen Abschnitte seines Werkes verwertete er die vorhin schon, bei Theodorus Lector, erwähnte Chronik des Eustathius von Epiphania, die Schriften der Historiker Prokopius von Cäsarea, Menander Protector und Johannes von Epiphania sowie die Chronik des Johannes Malalas, den er „Johannes Rhetor“ nennt.

Ein früheres Werk des Evagrius, welches nach seinen eigenen Worten Relationen, Briefe, Erlasse, Reden, Dialoge und einiges andere enthielt (ἀναφοράς, ἐπιστολάς, ψηφίσματα, λόγους τε καὶ διαλέξεις καὶ ἕτερα ἄττα, Hist. eccl. 6, 24), scheint verloren gegangen zu sein. Die Relationen (ἀναφοράς) hatte er zumeist im Namen und Auftrag des Patriarchen Gregorius von Antiochien geschrieben. Unter den Reden (λόγους) hatte wohl auch die Beglückwünschung des Kaisers Mauricius zur Geburt seines Sohnes Theodosius, deren er (a. a. O.) zum Schlusse gedenkt, eine Stelle gefunden. Die anderswo (5, 20) bekundete Absicht, die Feldzüge des Mauricius gegen die Perser in einer eigenen Schrift zu behandeln, dürfte Evagrius nicht mehr ausgeführt haben.

Bei MGr 86, 2. 2415—2886 ist die Ausgabe der Kirchengeschichte von H. Valesius, Paris 1673, bzw. Valesius-Reading, Cambridge 1720, abgedruckt. Ein Separatabdruck eben dieser Ausgabe war 1844 zu Oxford erschienen, und an diesen Abdruck anknüpfend gab schon Nolte in der Theol. Quartalschr. 43 (1861) 674—706, beachtenswerte Beiträge zur Kritik des Textes. Valesius hatte auf unzureichender handschriftlicher Grundlage gebaut. Darüber mehr bei C. de Boor, Die handschriftliche Überlieferung der Kirchengeschichte des Euagrius: Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 (1881/1882) 315—322; vgl. ebd. 6 (1883/1884) 482—485; J. Bidez et L. Parmentier, De la place de Nicéphore Callistos Xanthopoulos dans la tradition manuscrite d'Évagrius: Revue de l'instruction publique en Belgique 40 (1897) 161—176 (über die Auszüge aus Evagrius bei dem Kirchenhistoriker Nicephorus Kallistus im 14. Jahrhundert). Bidez und Parmentier ließen dann auch eine treffliche neue Ausgabe folgen: The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, London 1899 (Byzantine Texts, ed. by J. B. Bury). Am Rande des Textes sind Quellen und Parallelen verzeichnet. Auf den Text folgen 243 f. handschriftliche Randglossen. — Über die Quellen des Evagrius handelten G. Dangers, De fontibus, indole et dignitate librorum quos de historia ecclesiastica scripserunt Theodorus Lector et Evagrius, Gottingae 1841. L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern: Jahrbb. f. klass. Philologie, Supplementband 14, Leipzig 1885, 159—178. Über das Verhältnis des Evagrius zu Zacharias Rhetor siehe G. Krüger bei Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, Einl. XXVII—XXIX. Über das Verhältnis zu Johannes Rhetor = Johannes Malalas siehe die bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 247, angegebene Literatur. — L. Thurmayr, Sprachliche Studien zu dem Kirchenhistoriker Euagrios (Inaug.-Diss.), Eichstätt 1910. — E. Černousov, Des Euagrios Scholastikos Kirchengeschichte als eine Quelle für die Zeit Anastasios' I. Dikoros: Byzant. Zeitschr. 27 (1927) 29—34.

3. Ein kirchengeschichtliches Kompendium. — Von einem dürftigen Kompendium der gesamten Kirchengeschichte, welches einerseits des Kaisers Phokas (602—610) noch gedenkt, anderseits um 800 von dem Chronisten Theophanes Confessor schon fleißig benutzt wird, mithin im 7. oder 8. Jahrhundert entstanden sein muß, hat sich in cod. Bodl. Baroccianus 142, fol. 212—224, eine Reihe von Exzerpten erhalten. Sie lassen erkennen, daß der ungenannte

Verfasser für die drei ersten Jahrhunderte aus Eusebius und Philippus Sidetes, für die spätere Zeit aus Theodorus Lector und Johannes Diakrinomenos geschöpft hat. Manche dieser Exzerpte sind aber auch anderweitig überliefert und an verschiedenen Stellen gedruckt worden: unter den von Valesius herausgegebenen Fragmenten des Theodorus Lector bei MGr 86, 1, 165—228, unter den Fragmenten des Theodorus und des Johannes Diakrinomenos bei E. Miller in der Revue Archéologique N. S. 26 (1873) 273—288 396—403, und unter den Ἐκλογαὶ ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας bei J. A. Cramer, Anecdota Graeca e codd. mss. Bibliothecae Reg. Parisiensis 2, Oxonii 1839, 87—114. Näheres lehrt C. de Boor, Zur Kenntnis der Handschriften der griech. Kirchenhistoriker: Zeitschr. f. Kirchengesch. 6 (1883/1884) 486—489. Ders., Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 5, 2 (1888) 167—184. Ders., Zur kirchenhistorischen Literatur: Byzant. Zeitschr. 5 (1896) 22 f.

§ 23. Chronisten.

(1. Johannes Malalas. 2. Das Chronicon Paschale. 3. Johannes von Nikiu.)

Von den byzantinischen Chronisten, welche eine populäre Weltgeschichte bieten wollen und zugleich reichen kirchengeschichtlichen Stoff einfließen lassen, mögen wenigstens zwei mit einigen Worten erwähnt werden.

1. Johannes Malalas. — Einer der ältesten und zugleich einer der wichtigsten byzantinischen Chronisten ist der von Evagrius Scholasticus schon benutzte Johannes Malalas. Seine Lebensverhältnisse liegen im Dunkeln. Aus dem syrischen Beinamen (Mallala = ῥήτωρ) darf man schließen, daß er aus Syrien stammte und die Stellung eines Gerichtsredners einnahm[1]. Aus seinem Werke ergibt sich, daß er der Mitte des 6. Jahrhunderts angehörte und wenigstens eine Zeit lang zu Antiochien lebte, vielleicht auch, daß er monophysitischen Anschauungen ergeben war. Trotz der großen Beliebtheit und der weiten Verbreitung, die diesem Werke, Χρονογραφία betitelt, beschieden sein sollte, ist nur ein einziges Manuskript desselben auf uns gekommen, cod. Bodl. Baroccianus 128 saec. 12, welches in 17 Büchern von der sagenhaften Geschichte der Ägypter bis ins Jahr 563 reicht. Es ist aber nicht bloß am Anfang und am Ende verstümmelt, sondern enthält auch nur eine abgekürzte Rezension, nicht den vollen ursprünglichen Text, welch letzterer erst mit Hilfe anderweitig überlieferter Fragmente und Exzerpte wiederhergestellt werden muß. Ein hin und wieder auftretendes 18. Buch zeigt jenen 17 Büchern gegenüber eigenartige Abweichungen, insofern es ein anderes Griechisch redet und durchaus orthodoxe Gesinnung atmet. Ob dieses Buch ganz oder teilweise auf

[1] Bei Evagrius heißt Johannes, wie bemerkt, Johannes Rhetor. Diesen Namen dahin zu deuten, daß Johannes „das Amt eines Predigers ausübte“ (Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.² 325), wird nicht angängig sein.

eine zweite Hand zurückgeht, ist noch nicht klargestellt. Was Malalas vorschwebte, war ein Geschichtsbuch zur Belehrung und Unterhaltung der breitesten Kreise. Er verzeichnet eine kaum übersehbare Fülle von Tatsachen, nimmt vornehmlich auf Kuriositäten aller Art Bedacht, vermengt dabei Gleichgültiges mit Bedeutsamem, Früheres mit Späterem, Wahres mit Falschem. Mitten unter sonderbaren Mißverständnissen und abenteuerlichen Entstellungen stehen auch wieder interessante und wertvolle Mitteilungen, insbesondere zur Geschichte der Länder des römischen Asiens und vor allem zur Geschichte der Stadt Antiochien. Die Sprache ist jene volksmäßige Gräzität, die wir schon bei Kosmas dem Indienfahrer antrafen, reich durchsetzt mit ionischen, lateinischen und semitischen Elementen. Dem Geschmack des Publikums, welches der Verfasser im Auge hatte, hat das Werk entsprochen, und späteren Chronisten hat es willkommenes Material geliefert. In Übersetzungen hat es auch auf die orientalische und slawische, auch auf die abendländische Annalistik mächtigen Einfluß gewonnen. Mancherlei Legenden sind von dieser Chronik aus über den ganzen christlichen Erdkreis gezogen, so die Sage, daß der Weltherrscher Augustus noch kurz vor seinem Tode durch die Priesterin seines Gottes von dem Erscheinen des Herrschers des neuen Äon erfahren und nicht gezögert habe, diesem παῖς ἑβραῖος zu huldigen; oder die Sage, daß Veronika ihrem Herrn und Gott Jesus Christus, zum Dank für die wunderbare Heilung vom Blutfluß, in der Stadt Paneas ein ehernes Bild aus getriebenem Erz errichtet habe, dem sie auch etwas Silber und Gold beimischen ließ[1].

Die letzte, aber noch recht mangelhafte Ausgabe der Chronik besorgte L. Dindorf, Bonn 1831 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae). Ein Abdruck bei MGr 97, 9—790. Bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2], München 1897, 325—334, ist Malalas besonders einläßlich behandelt worden; kürzer, doch unter Verwertung neuerer Literatur, bei K. Wolf in der Neubearbeitung der Paulyschen Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 9, 2 (1916) 1795—1799. Vgl. K. Wolf, Studien zur Sprache des Malalas (2 Gymnasialprogramme), München 1911/1912. C. E. Gleye, Die grusinische Malalasübersetzung: Byzant. Zeitschr. 22 (1913) 63 f. W. Weber, Studien zur Chronik des Malalas: Festgabe für A. Deißmann, Tübingen 1927, 20—66.

2. Das Chronicon Paschale. — „Chronicon Paschale“, Osterchronik, pflegt ein aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts stammendes chronologisch-historisches Werk genannt zu werden, welches an Umfang die Chronik des Malalas noch weit übertrifft. Der Name des Verfassers ist unbekannt. Jedenfalls aber war er Kleriker und sehr wahrscheinlich lebte er zu Konstantinopel in der Umgebung des Patriarchen Sergius (610—638), welch letzterer auffallend oft erwähnt

---

[1] Vgl. über diese Sagen Weber in der Festgabe für Deißmann, Tübingen 1927, 31 ff.

wird, namentlich als Schöpfer liturgischer Neuerungen. Das Werk ist Ἐπιτομὴ χρόνων überschrieben, hebt mit Adam und Eva an und schreitet fort bis zum 20. Jahre des Kaisers Heraklius (610—641), also bis zum Jahre 629. Die einzige in Betracht kommende Handschrift jedoch, cod. Vatic. gr. 1941 saec. 10, des Eingangs und des Schlusses entbehrend, bricht mit dem Jahre 627 ab. Im Vordergrunde des Interesses des Verfassers steht die Berechnung des Osterfestes. Er bekennt sich zu der sog. alexandrinischen oder griechischen Berechnung, die auf dem 19jährigen Mond- und 28jährigen Sonnenzyklus beruht und die Osterdaten nach Verlauf von 532 julianischen Jahren immer wiederkehren läßt. Als erstes Jahr des 19jährigen Mondzyklus wird das 1. Jahr Diokletians, 284, angesetzt, als erstes Jahr des 28jährigen Sonnenzyklus das 21. Jahr Diokletians, 304/305. Die Weltära begann mit dem Jahre 5509 v. Chr. Der erste Schöpfungstag war Sonntag der 18. März 5509; am vierten Tage, Mittwoch den 21. März, wurden die Lichter (φωστῆρες) erschaffen. Das erste Paschafest ward am Sonntag den 13. April des Jahres 3838 der Welt = 1672 v. Chr. gefeiert. Die Geburt Christi fiel auf Mittwoch den 25. Dezember 5507, der Tod Christi auf Freitag den 23. März 5540.

Die Paschaberechnung ist nun aber umrahmt von weitläufigen Erörterungen über die biblische Chronologie und die verschiedenen Weltären oder chronologischen Systeme der Babylonier, Perser, Ägypter oder Ptolemäer und Römer, und das chronologische Gerippe ist jedesmal mit einer bunten Fülle geschichtlicher Angaben und Erzählungen bekleidet. Überall trägt das Werk einen kompilatorischen Charakter zur Schau. Die chronographischen Ausführungen sind in erster Linie den Kanones des Eusebius von Cäsarea entlehnt. Aus der Heiligen Schrift werden oft längere Exzerpte mitgeteilt. Für die spätere Kirchen- wie Profangeschichte wird vor allem Johannes Malalas herangezogen und nicht selten auf weite Strecken wörtlich ausgeschrieben. Selbständige Bedeutung können fast nur die Nachrichten aus den ersten Dezennien des 7. Jahrhunderts, aus den Tagen des Verfassers, beanspruchen.

Schwartz hat es wahrscheinlich zu machen versucht, daß das Werk die Neubearbeitung einer älteren Paschalschrift nebst zugehöriger Chronographie darstelle, einer Schrift, die schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts ans Licht getreten sei. Unser Werk hat seinerzeit Aufsehen erregt und in der byzantinischen Chronographie eine hervorragende Stellung behauptet.

Die Hauptausgabe des Chronicon lieferte L. Dindorf, Bonn 1832, 2 Bde (Corpus scriptorum historiae Byzantinae). Dindorfs Text ist abgedruckt bei MGr 92, 9—1160. Weiteres bei H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie 2, 1, Leipzig 1885, 138—176; bei Ed. Schwartz in der Neubearbeitung der Paulyschen Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 3, 2

(1899) 2460—2477. Sonstige Literatur verzeichnet Krumbacher a. a. O. 337—339. Vgl. noch F. C. Conybeare. On the date of composition of the Paschal Chronicle: The Journ. of Theol. Studies 2 (1901) 288—298. Ders., The relation of the Paschal Chronicle to Malalas: Byzant. Zeitschr. 11 (1902) 395—405.

3. Johannes von Nikiu. — Johannes, Bischof der auf einer Insel des westlichen Hauptarmes des Nils gelegenen ägyptischen Stadt Nikiu, schrieb um 700 eine Weltchronik, welche wiederum mit Adam und Eva beginnt und mit dem Ende des 7. Jahrhunderts schließt. Der Verfasser ist strenger Monophysit und läßt seinen Parteistandpunkt auch in seiner Darstellung stark zur Geltung kommen, namentlich dadurch, daß er nach Möglichkeit alle Monophysiten mit Lob überhäuft, alle Dyophysiten in schlechtes Licht rückt. Der letzte Teil des Werkes, welcher auf Grund schriftlicher und mündlicher Quellen sowie auch eigener Erlebnisse erzählt, was sich im 7. Jahrhundert in Ägypten und zu Konstantinopel zugetragen hat, insbesondere bei der Eroberung Ägyptens durch die Mohammedaner, besitzt direkten und nicht gering anzuschlagenden Wert. Alles übrige ist Kompilation aus mancherlei Vorlagen, die im einzelnen schwer festzustellen sind, weil der Text an großer Unsicherheit leidet. Ob, wie behauptet wurde (Krumbacher a. a. O. 328 404), auch Johannes Malalas benutzt worden ist, erscheint zweifelhaft (Nöldeke in den Götting. gel. Anzeigen vom 24. Okt. 1883, 1365 f.). Überliefert ist das Werk nur in einer äthiopischen Übersetzung, welche 1601 in Abessinien, genauer Amhara, gefertigt wurde, aber nicht nach dem Originale, sondern nach einer sehr mangelhaften arabischen Version. Zotenberg, der Herausgeber und Übersetzer des äthiopischen Textes, glaubt, das Original sei in griechischer Sprache abgefaßt worden, habe jedoch auch einige koptische Abschnitte enthalten. Nöldeke erachtet die koptische Abfassung des Ganzen für wahrscheinlicher. Jedenfalls hat das Werk in der griechischen byzantinischen Literatur keinerlei Spuren hinterlassen. — H. Zotenberg, La chronique de Jean, évêque de Nikiou, notice et extraits (aus dem Journal Asiatique, 1877—1879). Paris 1879. Vgl. Th. Nöldeke in den Götting. gel. Anzeigen vom 4. und 11. Mai 1881, 587—594. Zotenberg, Chronique de Jean, évêque de Nikiou, texte éthiopien publié et traduit (aus den Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale t. 24, 1), Paris 1883. Vgl. Nöldeke in den Götting. gel. Anzeigen vom 24. Okt. 1883, 1364—1374.

§ 24. Cyrillus von Skythopolis.

(1. Leben. 2. Vitae Sanctorum. 3. Vitae Sanctorum, Forts. 4. Zeitgenössische Hagiographen.)

1. Leben. — Unter den Hagiographen des 6. Jahrhunderts gebührt anerkanntermaßen Cyrillus von Skythopolis die Palme. Seinen Lebensbeschreibungen hervorragender kirchlicher Persönlichkeiten hat er auch manche autobiographische Notizen einfließen lassen. Um 524 zu Skythopolis in Galiläa geboren, stand er noch in zartem Knabenalter, als er im Winter 531/532 eine für sein späteres Leben bedeutungsvolle Begegnung mit dem großen Mönchsfürsten Sabas hatte[1]. Etwa zwanzig Jahre alt, sagte er im November 543 seiner Vaterstadt

---

[1] Wenn Usener (Der hl. Theodosios, Leipzig 1890, xii) diese Begegnung ins Jahr 518 verlegt, so hat er die Geburt Cyrills um mindestens zehn Jahre zu früh angesetzt. Siehe Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten, Münster i. W. 1899, 6.

Lebewohl, um sich den Frömmigkeitsübungen in der Wüste zu widmen. Auf den Rat des Bischofs Johannes Hesychastes trat er zunächst im Juli 544 in ein vom hl. Euthymius gegründetes Kloster in der Wüste Juda ein. Im Februar 555 erscheint er in der Zahl der 120 orthodoxen Mönche, welche die neue Laura (νέα λαύρα) oder Eremiten-Ansiedlung bei Thekoa bezogen, nachdem die origenistisch gesinnten Mönche durch den „dux Palaestinae“ Anastasius mit Gewalt vertrieben worden. Zwei Jahre später aber baute er sich eine Zelle in der großen Laura (ἡ μεγίστη λαύρα) oder dem Sabaskloster, etwa drei Stunden südöstlich von Jerusalem nach dem Toten Meere hin gelegen, und hier hat er schon bald darauf, wohl 558, also in sehr jungen Jahren, sein Leben beschlossen.

Cyrillus nimmt, wie Usener schreibt, „in der erbaulichen Literatur des Altertums eine Ehrenstelle ein, weil er ein echter Geschichtschreiber ist. Mit scharfem Gefühl für das Wahre wußte er sich seine Gewährsmänner zu wählen, wie den Abt Kyriakos, den Einsiedler Johannes und den Armenier Paulus, und wurde nicht müde, zu dieser und jener Niederlassung zu wandern, um das Erkundete zu berichtigen und zu ergänzen. Den Prüfstein seines Berufs zum Geschichtschreiber der Wüste gibt die ungewöhnliche Sorgfalt, mit welcher er die Genauigkeit der Zeitbestimmung erstrebt. Hier lag für ihn selbst das wichtigste Mittel, die Zuverlässigkeit seiner Berichterstatter zu prüfen. Uns und der Geschichte hat er damit den Dienst geleistet, an seiner Hand eine Reihe chronologisch bestimmter Ereignisse, welche fast zwei Jahrhunderte umfaßt, herstellen zu können. Ohne ihn würde die damalige Geschichte der Kirche von Jerusalem im Dunkeln liegen.“ [1]

Die Anlage und Form der Schriften Cyrills bleibt sich im wesentlichen gleich. In wenigen Worten pflegen sie den Helden der Geschichte dem Leser vorzustellen, um sodann in streng zeitlicher Aufeinanderfolge den Lebenslauf desselben zu entrollen und zum Schlusse, unter Verzicht auf panegyrische Ausführungen oder paränetische Anwendungen, noch einen kurzen Rückblick auf das Gesagte zu werfen. Die Sprache ist schlicht und volkstümlich. Vulgärgriechische Wörter und Formen und Wendungen werden, wo sie sich nahelegen, nicht verschmäht. Der Verfasser hat keine Rhetorik studiert und ist sich auch selbst des Mangels an weltlicher Schulbildung wohl bewußt. Was ihm aber nach dieser Seite hin abgehen mochte, „wird mehr als aufgewogen von Gaben, welche durch die damals übliche rhetorische Schulung nur hätten verkümmert werden können“ [2].

H. Usener, Der hl. Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrillos, Leipzig 1890, Einl. xi—xxiii. Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahr-

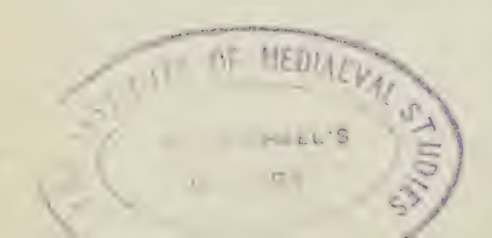
---

[1] Usener a. a. O. xix f. [2] Usener a. a. O. xix.

hundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster i. W. 1899, an den auf den beigegebenen Zeittafeln zitierten Stellen. H. Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, München 1909, 50—67. Th. Hermann, Zur Chronologie des Kyrill von Skythopolis: Zeitschr. f. Kirchengesch. 45 (1926) 318—339.

2. Vitae Sanctorum. — Voll wärmsten Interesses für das Leben und Wirken der Vorbilder der Wüste, begann Cyrillus schon im Euthymiuskloster biographisches Material über die Väter Euthymius und Sabas zu sammeln und zu sichten. Ermuntert und gedrängt durch den ihm befreundeten Abt Georgius von Beella bei Skythopolis, hat er dann in der neuen Laura, kurz vor seinem Übertritt in die große Laura, in den ersten Monaten des Jahres 557, ausführliche Lebensbeschreibungen der beiden Heiligen fertiggestellt. Euthymius, 377 in Armenien geboren, kam in seinem 29. Jahre als Pilger nach Jerusalem, blieb dann aber im Heiligen Lande und sollte im Verlaufe seines langen Lebens — er starb erst 473 — ein machtvoller Organisator des palästinensischen Mönchtums werden. Er gründete zahlreiche Klöster, Cönobien und Lauren, darunter die große Laura oder das später nach Sabas benannte Kloster im Südosten Jerusalems, das sich durch alle Stürme der Jahrhunderte hindurch bis auf die Gegenwart erhalten hat („Mar Sabba"). Es gelang ihm auch, einen sarazenischen Stamm unter Aspabed zum Christentum zu bekehren und ein sarazenisches Bistum auf dem Boden Palästinas zu errichten. Endlich ist er erfolgreich tätig gewesen für die allgemeine Annahme der Konzilsbeschlüsse von Ephesus und Chalcedon und für den Rücktritt der verbannten Kaiserin Eudokia vom Monophysitismus zur Orthodoxie. Sein Geist ging auf seinen Lieblingsschüler Sabas über, der eine vielleicht noch tiefer greifende Wirksamkeit entfaltet hat. Sabas ward 439 zu Mutalaska bei Cäsarea in Kappadozien als Kind vornehmer Eltern geboren, bekannte sich schon sehr früh zur Regel des hl. Basilius und zog als Jüngling von siebzehn Jahren nach Palästina, um Einsiedler zu werden. Auch er hat verschiedene Klöster gegründet, zu seinem ständigen Heim aber die große Laura erwählt. In den dogmatischen Kämpfen der Zeit, dem Origenismus und dem Monophysitismus gegenüber, hat er unentwegt die Fahne der Orthodoxie hochgehalten. Patriarch Salustius von Jerusalem weihte ihn 491 zum Priester. Er starb in seinem 94. Jahre am 5. Dezember 532[1] in seiner Laura. Übrigens greift die „Vita S. Sabae" noch ziemlich weit über dieses Todesdatum hinaus. Um zu zeigen, daß ein prophetisches Wort des greisen Vaters über die völlige Unterdrückung des Origenismus glänzend in Erfüllung gegangen, verfolgt sie den Gang der Ereignisse bis zum 21. Februar 555. Sie nimmt damit gewissermaßen den Charakter einer antiorige-

[1] Vgl. über dieses Datum Diekamp im Hist. Jahrbuch 21 (1900) 743 ff.



nistischen Parteischrift an und hält sich auch nicht ganz frei von herben Ausfällen.

Vielleicht liegen noch literarische Reliquien von Sabas vor. Unter dem Namen „Typicum S. Sabae" geht eine Gottesdienstordnung für das ganze Kirchenjahr, und unter dem gleichen Namen geht auch eine aszetische Klosterregel, die eine wie die andere in verschiedenen Rezensionen oder Redaktionen überliefert. Die Entstehungsverhältnisse dieser Texte und der Anteil des hl. Sabas an denselben müssen erst durch weitere handschriftliche Untersuchungen aufgehellt werden.

Die „Vita S. Euthymii" ward herausgegeben durch B. de Montfaucon in den Analecta Graeca der Mauriner 1, Paris. 1688, 1—99. Die Überarbeitung derselben durch Simeon Metaphrastes ist gedruckt in J. B. Coteliers Ecclesiae Graecae monumenta 2, Paris. 1681, 200—340, und bei MGr 114, 595—734. Über eine arabische Übersetzung siehe G. Graf, Die christlich-arabische Literatur (Straßburger theol. Studien 7, 1), Freiburg i. Br. 1905, 13 ff. und in der Theol. Quartalschrift 95 (1913) 163 f. S. Vailhé, St. Euthyme le Grand, moine de Palestine (376—473): Revue de l'Orient Chrét. 12—14, 1907—1909, in einer Reihe von Artikeln. Fr. R. Génier, Vie de St. Euthyme le Grand (377—473), les moines et l'église en Palestine au 5e siècle (Études palestiniennes et orientales), Paris 1909. — Die „Vita S. Sabae" edierte Cotelier, Ecclesiae Graecae monumenta 3, Paris. 1686, 220—376. Eine altslawische Übersetzung veröffentlichte, unter Beifügung des griechischen Textes Coteliers, N. Pomjaloskij, St. Petersburg 1890 (russisch). Über eine arabische Übersetzung siehe Graf a. a. O. Fr. Loofs, Leontius von Byzanz, Buch 1 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 3, 1—2), Leipzig 1887, 274—297: „Leontius von Byzanz der Origenist der Vita Sabae." A. Ehrhard, Sabbas: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 10 (1897) 1434—1437. Kl. Koikylides, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα, Jerusalem 1905. Ehrhard a. a. O. spricht auch von den beiden Typica S. Sabae und den Ausgaben derselben. Das zweite Typicum, die Klosterregel, edierte auch Ed. Kurtz in der Byzant. Zeitschrift 3 (1894) 167—170; vgl. jedoch W. Fischer ebd. 8 (1899) 306—311. Siehe auch noch Krumbacher ebd. 10 (1901) 354.

3. Vitae Sanctorum, Forts. — Mit dem Fortschreiten seiner Arbeiten wuchsen die Pläne Cyrills. Es traten noch andere, auch um ihn selbst verdiente Männer vor seine Seele und schienen einen Zoll der Dankbarkeit zu fordern. In der „Vita S. Sabae" (c. 21) verweist er bereits auf eine in Aussicht genommene Lebensbeschreibung des hl. Johannes Hesychastes, und die Eingangsworte dieser dritten, kleineren Biographie: „Voran stelle ich in meiner Erzählung den Abt Johannes" (πρῶτον προτίθημι τῷ λόγῳ τὸν ἀββᾶν Ἰωάννην), zeigen unverkennbar, daß dieselbe eine Reihe von kleineren Lebensbildern eröffnen sollte. Es sind auch noch mehrere solcher Lebensbilder aus Cyrills Feder auf uns gekommen, aber nicht mit dem Leben des Abtes Johannes zu einem Ganzen verbunden, sondern ein jedes für sich überliefert. Vermutlich ist der Verfasser durch seinen allzu frühen Tod an dem Abschluß des Werkes verhindert worden. Johannes Hesychastes, d. i. Einsiedler, hatte schon zehn Jahre lang den

Bischofsstuhl von Kolonia in Armenien innegehabt, als er von der Welt Abschied nahm, um sich in die große Laura bei Jerusalem zurückzuziehen. Er war es, der 544 Cyrillus den Rat erteilte, sich in das Euthymiuskloster zu begeben. Zur Zeit, da Cyrillus über ihn schrieb, wahrscheinlich 557, war er ein Greis von 104 Jahren, „heitern Antlitzes und unverdrossenen Mutes und voll der Gnade Gottes", wie es zum Schlusse heißt. An diese „Vita S. Joannis" hat sich, scheint es, zunächst die „Vita S. Cyriaci" angeschlossen. Cyriakus war am 9. Januar 448 zu Korinth geboren, lebte aber seit September 465 in verschiedenen Klöstern Palästinas, am längsten, seit August 485, in der Sukaslaura, wo er von Anfang 542 an die berühmte Anachoretenzelle des hl. Chariton bewohnte. Vor dem Andrang der Besucher flüchtete er sich, obwohl er das 99. Jahr schon überschritten hatte, in die Einsiedelei von Susakim. In seinem 108. Jahre ward er von den Vätern der Sukaslaura in die Charitonzelle zurückgeführt, und dort hat er im 110. Jahre seinen Lauf vollendet.

Kürzer noch als die beiden letztgenannten Lebensabrisse sind die Vitae S. Theodosii und S. Theognii. Theodosius ist der Cönobiarch, der Gründer und erste Abt des Theodosiusklosters, auf dem Wege vom Sabaskloster nach Jerusalem, eines gewaltigen Baues, dessen ganze Einrichtung gegenüber den älteren Klöstern Palästinas bedeutsame Fortschritte aufwies (heute „Der Dosi"). Im Jahre 493 ward Theodosius zum Archimandriten sämtlicher Cönobien des Heiligen Landes erwählt, während Sabas die Oberaufsicht über alle Lauren erhielt. Unter Kaiser Anastasius I. sind die beiden Männer im Kampfe gegen den Monophysitismus fest und treu zusammengestanden. Theodosius starb im Alter von 105 Jahren am 11. Januar 529. Wenn Cyrillus sich mit wenigen Seiten über ihn begnügte, so hatte dies darin seinen Grund, daß schon eine umfassende Lobrede auf ihn in Umlauf war, verfaßt von Theodorus, Mönch des Theodosiusklosters und später Bischof von Petrā. Wahrscheinlich hatte Theodorus, der in Gaza rhetorisch gebildet worden, diese Rede bereits 530, bei der ersten Jahresfeier des Hingangs des Heiligen, im Theodosiuskloster vorgetragen, aber erst um 547 abgeschlossen und veröffentlicht. Cyrillus hat eine allerdings bescheidene und verdeckte Kritik an derselben geübt; er war eben Historiker und Theodorus Panegyriker. Ähnlich wie bei Theodosius lagen die Dinge bei Theognius, welcher nach vierzigjährigem Aufenthalte unter den palästinensischen Mönchen um 494 zum Bischof von Betelia bei Gaza geweiht wurde und als solcher noch bis 522 tätig war. Abt Paulus von Elusa in Idumäa, auch Paulus Helladikus geheißen, hatte um 526 eine Gedächtnisrede auf Theognius herausgegeben, und Cyrillus hat deshalb nur eine gedrängte Lebensskizze entworfen, wiederum nicht ohne kritische Rückblicke auf die rhetorische Leistung seines Vorgängers.

Die letzte Frucht der Feder Cyrills ist wohl die erst 1906 zum Druck beförderte „Vita S. Abramii". Abramius oder Abraham, der 474 zu Emesa das Licht der Welt erblickte, hatte schon zehn Jahre lang an der Spitze eines Klosters zu Konstantinopel gestanden, als er eine Wallfahrt nach den heiligen Stätten unternahm und sich nun der Leitung des hl. Sabas unterstellte. In den Jahren 518—531 hat er den Bischofsstab von Kratia in Bithynien geführt, dann aber von neuem die Einsamkeit aufgesucht und dort, sehr wahrscheinlich 557, die Augen geschlossen. — Eine „Vita S. Gerasimi", anonym überliefert, ist durch Papadopulos-Kerameus als Schrift Cyrills herausgegeben, durch Grégoire jedoch als Machwerk eines Nachahmers Cyrills entlarvt worden. Gerasimus war Mönch in seiner Heimat Lyzien und später Anachoret an den Ufern des Jordans, gründete auch ein Kloster und starb 475.

Die „Vita Ioannis Hesychastae" oder Silentiarii ward schon von den Bollandisten ans Licht gezogen in den Acta SS. Maii 3, Antverp. 1680, 16*—21* (lateinisch 232—238). Ebenso die „Vita Cyriaci" in den Acta SS. Sept. 8, Antverp. 1762, 147—159. Die Überarbeitung der „Vita Cyriaci" von Simeon Metaphrastes steht in den Analecta Graeca der Mauriner 1, Paris. 1688, 100—127, sowie bei MGr 115, 919—944. Kl. Koikylides, Αἱ παρὰ τὸν Ἰορδάνην λαῦραι Καλαμῶνος καὶ ἁγίου Γερασίμου καὶ οἱ βίοι τοῦ ἁγίου Γερασίμου καὶ Κυριακοῦ τοῦ ἀναχωρητοῦ, Jerusalem 1902, ist mir nicht zugänglich gewesen. Über Cyriakus vgl. auch Vailhé et Pétridès in der Revue de l'Orient Chrét. 9 (1904) 347—351. Wahrscheinlich hat Cyriakus sich auch als Dichter betätigt; siehe unten § 32, 3. — Die „Vita Theodosii" und die Lobrede des Theodorus auf Theodosius wurden durch H. Usener herausgegeben, zuerst eine jede für sich in zwei Gelegenheitsschriften der Universität Bonn vom Jahre 1890, und sodann beide zusammen in Useners Schrift: Der hl. Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrillos, Leipzig 1890. Dazu K. Krumbacher, Studien zu den Legenden des hl. Theodosios: Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Klasse der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss. zu München (1892) 220—379. Krumbacher hat auf Grund reichen handschriftlichen Materials, welches Usener abging, den Text der beiden Schriften berichtigt und auch zu dem Kommentare Useners mancherlei Nachträge geliefert. Die Überarbeitung des Enkomions des Theodorus von Simeon Metaphrastes stand schon bei MGr 114, 469—554. Krumbacher a. a. O. 322—341 teilte auch „poetische Bearbeitungen der Theodosioslegende" mit. F. Speciale, Confronto tra le due biografie di Teodosio scritte da Teodoro e da Cirillo, con appendice su alcuni miracoli del Santo, Palermo 1904, blieb mir unerreichbar. W. Zweck, Theodosius: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 11 (1899) 1541—1545. — Die „Vita Theognii" und die Gedächtnisrede des Paulus auf Theognius edierte J. van den Ghein in den Analecta Bollandiana 10 (1891) 73—118, und gleichzeitig auch A. Papadopulos-Kerameus in den Schriften der Kais. Russ. Palästina-Gesellschaft, Heft 32, St. Petersburg 1891; vgl. Krumbacher in der Byzant. Zeitschrift 1 (1892) 173 f. Nachträge zu der erstgenannten Ausgabe in den Anal. Bolland. 11 (1892) 476 f. Vgl. van den Ghein, St. Theognius, évêque de Bétélie en Palestine: Revue des questions historiques 50 (1891) 559—576. — Die „Vita Abramii" bei H. Grégoire in der Revue de l'instruction publique en Belgique 49 (1906) 281—296, sowie bei Kl. Koikylides in der Νέα Σιών 4 (1906) 1—7; vgl. Krumbacher in der Byzant. Zeitschrift 16 (1907) 356 f. Über eine arabische Übersetzung dieser Vita siehe Graf a. a. O.

Vgl. S. Vailhé, St. Abraham de Cratia: Échos d'Orient 7 (1905) 290—294. — Die „Vita Gerasimi" ward herausgegeben von Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 4, St. Petersburg 1897, 175—184. Über ihre Herkunft siehe H. Grégoire, La Vie anonyme de St. Gérasime: Byzant. Zeitschrift 13 (1904) 114—135. Vgl. die vorhin zu der „Vita Cyriaci" zitierte Schrift von Kl. Koikylides.

4. Zeitgenössische Hagiographen. — Eine Vita des Styliten Daniel von Anaplus bei Konstantinopel, welcher 493 starb, wohl bald nach seinem Tode von unbekannter Hand verfaßt und als Geschichtsquelle von nicht geringem Wert, ist in deutscher Übersetzung von H. Lietzmann, Byzantinische Legenden, Jena 1911, 1—52, veröffentlicht worden. Von dem griechischen Originale sind nur Exzerpte gedruckt. Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 315.

Abt Daniel Sketiotes (in der Sketischen Wüste), im 6. Jahrhundert, schrieb erbauliche Erzählungen über ägyptische Mönche, welche in Verbindung mit einer alten Biographie des Verfassers griechisch von L. Clugnet, syrisch von F. Nau und koptisch von J. Guidi in der Revue de l'Orient Chrét. 5—6, 1900—1901, herausgegebon wurden. Zu einem Ganzen vereinigt erschienen diese Editionen als erster Band der Bibliothèque hagiographique orientale, éditée par L. Clugnet, Paris 1901. Vgl. S. Vailhé in den Échos d'Orient 5 (1902) 127.

Ein Leben des um 530 gestorbenen palästinensischen Mönches Dositheus, von einem unbekannten Zeitgenossen verfaßt, steht in lateinischer Übersetzung in den Acta SS. Febr. 3, Antverp. 1658, 382—384.

Ein Leben des um 538 gestorbenen Kirchengutsverwalters Theophilus von Adana in Cilicien, von einem Zeitgenossen Eutychianus verfaßt, ist in der lateinischen Übersetzung des Paulus Diakonus (gest. 797) in den Acta SS. Febr. 1, Antverp. 1658, 483—487, gedruckt.

Nach Evagrius Scholasticus (Hist. eccl. 6, 20) hat Bischof Stephanus von Hierapolis ein Leben der hl. Golinduch (Golanduch) geschrieben, die in Persien als Martyrin gestorben war.

Akten der hl. Sira, die 558 in Persien als Martyrin starb, stehen in den Acta SS. Maii 4, Antverp. 1685, 172—183, und werden hier einem Zeitgenossen zugeschrieben.

Bischof Theodorus von Ikonium zur Zeit Justinians (527—565) verfaßte Akten der Martyrer Cirykus und Julitta, die nebst einem Briefe des Theodorus in den Analecta Bollandiana 1 (1882) 192—207 veröffentlicht wurden. Cirykus und Julitta litten unter Diokletian zu Tarsus in Cilicien.

Ein aus dem 6. Jahrhundert stammendes Leben des Bischofs und Martyrers Autonomus steht in den Acta SS. Sept. 4, Antverp. 1753, 16—19, sowie bei MGr 115, 692—698. Autonomus litt im 4. Jahrhundert in Bithynien.

Ein Leben der Mutter des Styliten Simeon des Jüngeren, Martha, die 551 starb, steht in den Acta SS. Maii 5, Antverp. 1685, 403—431, und wird hier einem Zeitgenossen zugeschrieben.

Ein kurzes Leben des Patriarchen Menas von Konstantinopel, gest. 552, von unbekannter Hand, aber wohl noch im 6. Jahrhundert geschrieben, ist in den Acta SS. Aug. 5, Antverp. 1741, 169 f., gedruckt worden.

Menas' Nachfolger auf dem Patriarchenstuhle, Eutychius, gest. 582, fand einen wortreichen Biographen in seinem vertrauten Schüler, dem Presbyter Eustratius von Konstantinopel, der auch sonst literarisch tätig war. Er hat insbesondere ein größeres, von Photius (Bibl. cod. 171) schon besprochenes Werk gegen die Psychopannychiten oder gegen die Theorie vom Seelenschlafe veröffentlicht, welches, am Schlusse verstümmelt, von Leo Allatius,

De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Romae 1655, 319—580. herausgegeben wurde, aber leider bei MGr keine Aufnahme fand. Gegen Eingang dieses Werkes verweist der Verfasser einmal auf eine früher von ihm publizierte, wie es scheint, zu Grunde gegangene Schrift „Über die Seele und die heiligen Engel, daß sie einfach und unkörperlich sind“ (c. 7; ed. Allatius 367). Die Vita des Patriarchen Eutychius ist aus den Acta SS. Apr. 1, Antverp. 1675, abgedruckt worden bei MGr 86, 2, 2273—2390. Eutychius, vorher Mönch und Archimandrit, ward 552 durch Kaiser Justinian zum Patriarchen der Hauptstadt bestimmt, 565 aber dogmatischer Differenzen halber ins Exil geschickt und erst 577 durch Kaiser Justinus II. zurückberufen. In den Akten des fünften allgemeinen Konzils, welchem Eutychius präsidierte, ist ein den Dreikapitelstreit betreffender Brief von ihm an Papst Vigilius aus dem Jahre 553 erhalten (MGr a. a. O. 2401—2406). Laut seinem Biographen hat Eutychius kurz vor seinem Tode einige antihäretische Traktate veröffentlicht (a. a. O. 2373), zu denen vielleicht auch der von Mai bruchstückweise edierte „Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia“ (ebd. 2391—2402) gehörte. Vgl. über diesen Sermo G. E. Steitz in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 12 (1867) 256—262. In der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, aus dem Syrischen übersetzt von J. M. Schönfelder, München 1862, 76f. 89f. 113, ist von Schriften des Patriarchen gegen den Monophysitismus und über die Auferstehung des Leibes die Rede. In einem Traktate über die Auferstehung hat Eutychius die Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe bestritten, auch den Gegenvorstellungen des damaligen Apokrisiars in Konstantinopel, des späteren Papstes Gregor d. Gr., kein Gehör geschenkt, auf dem Sterbebette aber seinen Irrtum widerrufen: „pellem manus suae tenebat dicens: Confiteor quia omnes in hac carne resurgemus“ (Greg. M., Moralia 14, 74; ML 75, 1079).

Von einer Biographie des Patriarchen Johannes IV. Nesteutes von Konstantinopel (582—595), die bald nach seinem Tode durch den Presbyter Photinus verfaßt ward, ist ein Fragment erhalten geblieben (§ 13, 4).

Die Schriften des Zacharias Rhetor über verschiedene monophysitische Größen, Severus von Antiochien und andere, dürften im zweiten Dezennium des 6. Jahrhunderts entstanden sein, sind aber wenigstens im Urtexte sämtlich zu Grunde gegangen (§ 21, 3).

Die umfassende Biographie des genannten Severus von Abt Johannes von Beth-Aphthonja aus dem 6. Jahrhundert liegt auch nur noch in syrischer Übersetzung vor (§ 1, 1).

In Form von Leichenreden handelte Choricius von Gaza über das Leben seines Lehrers Prokopius von Gaza und über das Leben der Mutter des Bischofs Marcianus von Gaza, Maria (§ 16, 1 5).

§ 25. Johannes Moschus.

(1. Leben. 2. Schriften.)

1. Leben. — Johannes, zubenannt ὁ Μόσχος[1] und ὁ Εὐκρατᾶς, tritt erst als Mönch in unsern Gesichtskreis. Die wichtigsten Nachrichten

[1] Photius (Bibl. cod. 199) schreibt Ἰωάννης ὁ τοῦ Μόσχου, und mit Berufung auf Photius hat auch noch Usener (Der hl. Tychon, Leipzig 1907, 86 ff.) geschrieben „Johannes Moschi“, „der Sohn eines Moschos“. Wahrscheinlich beruht jedoch die Redeweise des Photius auf einem Mißverständnisse; vgl. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien. Freiburg i. Br. 1893, 117. Heute schreibt man allgemein „Johannes Moschus“.

über ihn verdanken wir einem Prologe zu seinem Hauptwerke, der „Geistlichen Wiese", einem Prologe, der zwar anonym überliefert ist, aber sonder Zweifel aus der unmittelbaren Umgebung des Freundes des Johannes, des Patriarchen Sophronius von Jerusalem (§ 7), stammt und volles Vertrauen verdient[1]. Noch ein junger Mann, hat Johannes um Aufnahme in das Theodosiuskloster bei Jerusalem gebeten und ist später, in der Aszese befestigt, Einsiedler geworden, zuerst in der Jordansau und sodann in der neuen Laura. Als 604 der Perserkrieg ausbrach, wandte er sich nach Antiochien, und als die Perser 607 in Syrien einfielen, begab er sich nach Alexandrien. Er hatte früher schon einmal, seit etwa 579, längere Zeit hindurch in Ägypten geweilt, als väterlicher Berater des jungen Sophronius, der die hohe Schule zu Alexandrien durchlaufen sollte. Auf der zweiten Reise nach Ägypten im Jahre 607 hatte er wiederum Sophronius an seiner Seite. Er trat nunmehr in nähere Beziehungen zu dem Patriarchen Johannes dem Mildtätigen von Alexandrien und besuchte nach Möglichkeit alle die berühmten Klöster und Eremitenkolonien des Nillandes. Die Nachricht von der Einnahme Jerusalems durch die Perser im Juni 614 und die Entrüstung über die Feigheit der byzantinischen Kriegführung vermochten ihn, dem Ostreiche Lebewohl zu sagen und mit seinem unzertrennlichen Freunde Westrom aufzusuchen. Dort ist Johannes im September 619 gestorben, und Sophronius hat für die Überführung der Leiche in das Theodosiuskloster Sorge getragen.

S. Vailhé, Jean Mosch: Échos d'Orient 5 (1902) 107—116. H. Usener, Der hl. Tychon, Leipzig 1907, 94—99.

2. Schriften. — Johannes Moschus ist der Verfasser des beliebtesten Volksbuches des byzantinischen Mönchtums, „Wiese" (λειμών oder λειμωνάριον, „pratum spirituale") betitelt, auch „Neues Paradies" (νέος παράδεισος, νέον παραδείσιον). Im Mittelalter ist das Buch seltsamerweise sehr oft Sophronius, dem Freunde des Verfassers, zugeschrieben worden, wiewohl es vielmehr Sophronius gewidmet ist und mehrfach in der dritten Person von Sophronius spricht. Die Erklärung ist jedenfalls darin zu suchen, daß das Buch, wie der genannte anonyme Prolog bezeugt, von Johannes Moschus ausgearbeitet und abgeschlossen, aber erst nach seinem Tode durch Sophronius der Öffentlichkeit übergeben wurde. Eine Wiese, reichbedeckt mit schönen und duftenden Blumen, soll es laut dem Widmungsschreiben an Sophronius insofern sein, als es Tugendbeispiele „der heiligen Männer" vorführt, „welche in unsern Zeiten aufgetreten sind und welche nach dem

---

[1] Dieser Prolog fehlt leider in dem Abdruck der „Geistlichen Wiese" bei MGr 87, 3, obwohl er schon 1624 durch Fronto Ducäus herausgegeben worden war. In lateinischer Übersetzung findet er sich bei ML 74, 119—122. Griechisch ward er durch Usener a. a. O. 91—93 von neuem vorgelegt.

Psalmenworte an Wasserbächen gepflanzt waren" (Ps. 1, 3). Die spätere Bezeichnung „Neues Paradies" blickt sehr wahrscheinlich auf die gern „Paradies" geheißene „Historia Lausiaca" des Bischofs Palladius zurück, die in der Tat ein durchaus entsprechendes Seitenstück darstellt[1]. Hier wie dort sollen aszetische Großtaten oder außergewöhnliche Frömmigkeitserweise, untermischt mit wunderbaren Vorkommnissen und trefflichen Weisheitsworten, das Lob des Mönchtums singen. Volle Biographien werden nicht geboten, wohl aber eine Fülle biographischen Materials. Kleinere Sammlungen derartiger Erzählungen aus Mönchskreisen sind uns übrigens schon vorhin wiederholt begegnet, bei den beiden Mönchen Anastasius (§ 8, 5), bei Johannes von Karpathus (§ 14, 4), bei Abt Daniel Sketiotes (§ 24, 4). Der Umfang unseres Buches schwankt in den Handschriften gar sehr. Vielgebrauchte Erbauungsbücher liefen stets Gefahr, eigenmächtig umgestaltet, auszüglich zusammengedrängt oder durch Zusätze erweitert zu werden. Photius (Bibl. cod. 199) kannte Codices der „Wiese" mit 304 und Codices mit 342 Erzählungen. Gedruckt sind 219 Kapitel, einige aber nur in lateinischer Übersetzung. Der ursprüngliche Bestand, dem vielleicht auch ein gewisser Plan in der Abfolge des Stoffes zu entnehmen ist, muß noch erst ermittelt werden. Der Verfasser schöpfte hauptsächlich aus eigener Anschauung und Erinnerung, hat aber auch Mitteilungen glaubwürdig erscheinender Zeugen verwertet und anderswo schriftliche Vorlagen benutzt. Kap. 55 erwähnt er „Denkwürdigkeiten der Alten" (βιβλίον γεροντικόν), Kap. 212 „Aussprüche der heiligen Väter" (ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων πατέρων)[2]. Sein Ausdruck ist sehr einfach und natürlich, seine Sprache ein unverfälschtes volksmäßiges Griechisch.

Ein paar Proben des Werkes werden vielleicht nicht unwillkommen sein[3].

Kap. 24: „In den Zellen von Chuziba wohnte einmal ein Alter, von dem uns die Alten dieses Ortes Folgendes erzählten. Als er noch in seinem Dorfe lebte, hatte er die Gewohnheit, so oft er in seinem Dorfe einen sah, der vor lauter Armut seinen Acker nicht besäen konnte, des Nachts, ohne daß der Herr des Landstückes darum wußte, hinzugehen und seinen Ochsen und seinen Samen zu nehmen und das Land des andern zu besäen. Als er aber in die Wüste kam und in den Zellen von Chuziba wohnte, zeigte der Alte wieder dasselbe Mitleid. Denn er ging, Brot und Wasser tragend, auf die Straße, welche vom heiligen Jordan zur heiligen Stadt führt, und so oft er einen sah, der erschöpft war, trug er ihm seine Last und ging mit ihm bis zum heiligen Ölberg. Dann kehrte er desselben Weges wieder zurück, um, wenn er andere fand, auch ihnen ihre Lasten bis nach Jericho zu tragen. So konnte man nun den Alten sehen, wie er bald ein schweres Bündel schleppte und schwitzte, bald ein Kind auf der Schulter sitzen hatte und mitunter auch zwei. Ein anderes Mal saß er da

[1] Siehe über sie Bd. 4 dieses Werkes S. 148 ff.

[2] Über Sammlungen von „Apophthegmata Patrum" siehe Bd. 4, S. 107 ff.

[3] Vgl. die „Blumen von der geistlichen Wiese", geschmackvolle, aber etwas freie Übersetzungen, bei H. Lietzmann, Byzantinische Legenden, Jena 1911, 82—99.

und flickte die zerrissenen Schuhe eines Mannes oder einer Frau; denn was dazu nötig war, trug er bei sich. Dem einen gab er zu trinken von dem mitgebrachten Wasser, dem andern reichte er Brot, und wenn er einen ohne Kleidung traf, so gab er ihm den Rock, den er anhatte. Tag für Tag sah man ihn bei seiner Arbeit. So oft er aber einen Toten auf der Straße fand, sprach er das Totengebet über ihn und begrub ihn."

Kap. 25: „Abt Gregorius von den Scholaren sagte uns Folgendes. In dem Kloster von Chuziba war einmal ein Bruder, der das Opfergebet der heiligen Messe auswendig gelernt hatte. Eines Tages ward er ausgeschickt, Opferbrote zu holen, und auf dem Heimgang zum Kloster sprach er das Opfergebet vor sich hin, wie sonst ein paar Psalmenverse. Die Diakonen nun legten die Opferbrote auf einen Teller und stellten den Teller auf den heiligen Altar, und Abt Johannes mit dem Beinamen Chuzibites, der damals Priester war — später ist er Bischof von Cäsarea in Palästina geworden —, opferte. Er sah aber nicht, wie er es sonst gewohnt war, die Herabkunft des Heiligen Geistes. Da ward er traurig und meinte, er habe einen Fehler begangen und deshalb habe der Heilige Geist sich fern gehalten, und weinend ging er in die Sakristei und warf sich auf sein Angesicht. Da erscheint ihm ein Engel des Herrn und spricht: ‚Der Bruder, der die Opferbrote holte, hat auf dem Wege das Opfergebet gesprochen, und seitdem sind die Opferbrote geheiligt und bereits vollendet.‘ Und von dieser Zeit an gab der Alte Befehl, daß keiner das heilige Opfergebet lerne, wenn er nicht die Weihe habe, und daß auch keiner es zu beliebiger Zeit spreche, sondern nur an geheiligter Stätte."

Kap. 31: „Zwei Alte, welche auf dem Wege von Ägä nach Tarsus in Cilicien waren, gingen in eine Herberge, um auszuruhen, weil es heiß war. Nach Gottes Fügung trafen sie dort drei junge Männer, die auf dem Wege nach Ägä waren und eine Buhlerin bei sich hatten. Die Alten setzten sich an einen gesonderten Platz, und ein Alter zog das heilige Evangelium aus seinem Ränzel und begann zu lesen. Als aber die Buhlerin, die bei den jungen Männern war, den Alten lesen sah, verließ sie die jungen Männer und kam und setzte sich zu dem Alten. Der Alte aber wies sie ab und sagte: ‚Unglückliche, du mußt sehr frech sein; hast du dich nicht geschämt, dich zu uns zu setzen?‘ Sie jedoch antwortete: ‚Bitte, Vater, jage mich nicht fort, denn wenn ich auch voll jeglicher Sünde bin, so hat doch der Allmächtige, unser Herr und Gott, die Buhlerin, die zu ihm kam, nicht von sich gestoßen.‘ Der Alte erwiderte: ‚Aber diese Buhlerin ist auch nicht mehr Buhlerin geblieben.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich hoffe auf den Sohn des lebendigen Gottes, daß auch ich von heute an nicht mehr in dieser Sünde bleibe.‘ Und sie ließ die jungen Männer und ihre ganze Habe im Stich und folgte den Alten, und diese verbrachten sie in ein Kloster bei Ägä, Nakkita genannt. Ich habe sie selbst gesehen, als sie schon eine alte Frau war, ausgezeichnet durch große Klugheit, und aus ihrem Munde habe ich dies gehört. Ihr Name aber war Maria."

In Druck erschien die „Geistliche Wiese" zuerst 1479 zu Vicenza in einer italienischen Version, welche aus der lateinischen Übersetzung des Ambrosius Camaldulensis (gest. 1439) geflossen war. Diese lateinische Übersetzung ward 1558 zu Venedig in den „Historiae de vitis Sanctorum" von L. Lippomano gedruckt und ging dann in die Bibliothecae Patrum über, auch in ML 74, 119 bis 240. Das griechische Original edierte Fronto Ducäus in dem Auctarium graeco-latinum, Paris. 1624, 2, 1057—1159. Nachträge lieferte J. B. Cotelerius, Ecclesiae Graecae monumenta 2, Paris. 1681, 341—456: „Ex Prato spirituali Iohannis Moschi capita quae graece desiderantur." Ein Abdruck dieser Editionen bei MGr 87, 3, 2851—3112. Irgend welche nähere Untersuchung des Buches ist nicht zu nennen.

Gemeinsam mit seinem Freunde Sophronius verfaßte Johannes Moschus eine Biographie des Patriarchen Johannes des Mildtätigen von Alexandrien, von welcher indessen, wie früher bemerkt (§ 7, 2), nur noch ein Bruchstück bei Simeon dem Metaphrasten vorliegt. Die Schrift ist verdrängt worden durch die nicht lange nachher von Leontius von Neapolis, dem der folgende Paragraph gewidmet sein soll, veröffentlichte „Vita S. Ioannis Eleemosynarii“. Auch der Metaphrast ist zwar in den Eingangskapiteln der von ihm redigierten „Vita S. Ioannis“ den Spuren der älteren Biographen gefolgt, hat sich aber im weiteren Verlaufe Leontius zum Führer genommen.

§ 26. Leontius von Neapolis.

(1. Leben. 2. „Vitae Sanctorum.“ 3. Sonstige Schriften. 4. Andere Hagiographen des 7. Jahrhunderts.)

1. Leben. — Über den Lebenslauf des Bischofs Leontius von Neapolis, dem heutigen Nemosia, auf Cypern, sind wir nicht näher unterrichtet. Einige Daten aber sind aus seiner „Vita S. Ioannis Eleemosynarii“ zu gewinnen. Sie zeigt zunächst, daß Leontius gleichzeitig mit Moschus und Sophronius dem Freundeskreise des mildtätigen Patriarchen von Alexandrien (610/11—619) angehörte, also im zweiten Dezennium des 7. Jahrhunderts längere Zeit in oder bei Alexandrien weilte. Der Ruf des berühmten Landsmannes — der Patriarch stammte aus Cypern — mag ihn dorthin gezogen haben. Später, nachdem die Perser, vor welchen der Patriarch nach Cypern geflohen war, Ägypten wieder geräumt hatten, d. h. nach 629, hatte Leontius noch einmal eine Wallfahrt nach Menuthis unternommen, zu dem Grabe der ägyptischen Nationalheiligen Cyrus und Johannes, die Sophronius in einem großen Werke verherrlichte. Auch um die Mitte des 7. Jahrhunderts muß Leontius noch unter den Lebenden gewesen sein, weil er des Kaisers Konstantin III. (641) als eines bereits Verstorbenen gedenkt.

Einen glänzenden Aufsatz über Leontius schrieb H. Gelzer, Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts: Histor. Zeitschrift 61, N. F. 25 (1889) 1—38; wieder abgedruckt in Gelzers Ausgewählten kleinen Schriften, Leipzig 1907, 1—56. Vgl. auch die Einleitung zu Gelzers Ausgabe der Vita S. Ioannis Eleemosynarii, Freiburg i. Br. 1893.

2. „Vitae Sanctorum.“ — Die genannte „Vita S. Ioannis Eleemosynarii“ ist dem Gesagten gemäß nach 641 geschrieben, vermutlich aber vor 648, weil der in diesem Jahre erfolgten Besetzung Cyperns durch die Araber in keiner Weise Erwähnung geschieht. Laut dem Titel und dem Eingang soll die Schrift nur Nachträge zu der von Johannes und Sophronius herausgegebenen Biographie des Patriarchen bringen. „Es hat ihnen“, heißt es von diesen Vorgängern, „wie fleißigen Landwirten gegangen, die bei einer reichen Weinernte oft

wider ihren Willen den Nachlese haltenden Armen, zu denen wir, die Geringsten, zählen, noch manches übrig lassen." In möglichst höflicher und bescheidener Form will Leontius auf die Ergänzungsbedürftigkeit der Arbeit seiner Freunde hinweisen und damit die Existenzberechtigung der eigenen Arbeit betonen. Zweck und Aufgabe der letzteren bestimmt er in den Worten: „Da wir, liebe Christen, die Männer unserer Zeit, die ein gottgefälliges Leben führten, nicht besonders hochschätzen, vielmehr auf teuflische Eingebung hin immer wieder zu sagen pflegen: In früheren Tagen hat die Ungerechtigkeit nicht so sehr überhand genommen, heute aber sind wir nicht mehr imstande, die Tugend zu üben . . ., so habe ich Anlaß genommen, eine spezielle Lebensbeschreibung dieses frommen Mannes zu verfassen, um zu zeigen, daß auch in unsern Tagen die Männer, welche festen Willens ihr Ziel verfolgten, uns überflügelt haben und den engen und schmalen Weg gegangen sind." Leontius wendet sich also an die große Masse des christlichen Volkes, und er hebt auch noch ausdrücklich hervor, daß er, im Unterschiede von seinen Vorgängern, für den gemeinen Mann geschrieben habe. „Diese gelehrten und in der Rede geschulten Männer haben in gelehrter und erhabener Sprache ihren Stoff behandelt, und das hat uns hauptsächlich zu der gegenwärtigen Arbeit angetrieben, um in unserer prosaischen und schmucklosen und volksmäßigen Redeweise Bericht zu erstatten, auf daß auch der einfache und ungebildete Mann sich daran erbauen kann." Übrigens ist doch auch Leontius durchaus bestrebt, den Forderungen der Schriftsprache gerecht zu werden, macht aber allerdings in Formenlehre, Syntax und Semasiologie der Umgangssprache zahlreiche Zugeständnisse, und zwar wohl nicht aus Unachtsamkeit, sondern mit bewußter Absicht[1]. Auch inhaltlich zeigt seine Schrift eine von der Schrift seiner Freunde abweichende Färbung und Tendenz. Der gefeierte Patriarch hatte eine sehr erfolgreiche Tätigkeit zur Unterdrückung der Häresie, insbesondere des Monophysitismus, entfaltet, und Johannes und Sophronius haben ihn, soweit wir noch beurteilen können, hauptsächlich als sieghaften Vorkämpfer der Orthodoxie geschildert. In den noch erhaltenen Eingangskapiteln ihrer Schrift wird festgestellt, daß Johannes der Mildtätige schon bei seiner Thronbesteigung entschlossen gewesen sei, vor allem das Unkraut der Häresie mit der Wurzel auszurotten[2]. Die Herzen des Volkes jedoch hatte er vornehmlich durch die geradezu unbegrenzte und ganz weltfremd geartete Wohltätigkeit gewonnen, der er auch den Namen Ἐλεήμων, Eleemosynarius, verdankte, und Leontius hat sichtlich darauf Bedacht genommen, dieses karitative Wirken in den Vordergrund seiner Er-

[1] Vgl. über seine Sprache Gelzer in der Ausgabe der „Vita S. Joannis Eleemosynarii", Einl. XLI ff.

[2] Siehe diese Eingangskapitel bei Gelzer a. a. O. 108—112.

zählung zu rücken. Der Zustimmung des Leserkreises, den er ins Auge gefaßt hatte, durfte er im voraus sicher sein. Die volle Glaubwürdigkeit seiner Mitteilungen steht über allem Zweifel. Über die letzte Lebenszeit seines Helden war er durch eigene Erfahrung unterrichtet, während ihm für die früheren Jahre außer der Schrift der Freunde mündliche Zeugnisse kundiger Männer zu Gebote standen.

Auch Johannes der Mildtätige war als Schriftsteller und zwar als Hagiograph aufgetreten. Unter seinem Namen ist, freilich nur bruchstückweise, ein Leben des hl. Tychon überliefert, einer der Vorzeit angehörigen und sehr rätselhaften Persönlichkeit, angeblich Bischof von Amathus auf Cypern, wo Johannes der Mildtätige geboren war und auch gestorben ist. Es sind hauptsächlich zwei Wunder, die von Tychon erzählt werden, eine Getreidevermehrung und eine vorzeitige Traubenreife, und darauf glaubte Usener, der Herausgeber des Schriftchens, die Hypothese gründen zu können, daß der hl. Tychon nur der von der Sage in einen Bischof umgewandelte hellenische Gott Priapus sei, der Segensgott der Gärten und vor allem der Weinpflanzungen. Doch hat Usener eine Reihe von Bedenken, die sich gegen diese Identifizierung erheben, nicht auszuräumen vermocht.

Die „Vita S. Ioannis Eleemosynarii“ war bislang nur in einer lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius (gest. um 879) bekannt, die oft gedruckt wurde, bei Migne zweimal: MGr 1613—1668 und ML 73, 337—392. Eine treffliche Rezension des griechischen Originals nebst wertvollen sprachlichen und sachlichen Erläuterungen schenkte H. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien (Krügers sammlung ausgew. kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 5), Freiburg i. Br. 1893. Vgl. noch H. Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, München 1909, 67—75. Die „Vita S. Ioannis Eleemosynarii“ von Simeon dem Metaphrasten, die sich im wesentlichen auf die Schrift des Leontius aufbaut, steht bei MGr 114, 895—966. Die ersten Kapitel in neuer Rezension bei Gelzer a. a. O. 108—112. Die Schrift Johannes' des Mildtätigen über Tychon ward erst herausgegeben und zugleich weitläufig besprochen von H. Usener, Der hl. Tychon, Leipzig 1907. Vgl. H. T. F. Duckworth, St. John the Almsgiver, patriarch of Alexandria, London 1901.

Eine „Vita S. Simeonis Sali“ von der Hand des Leontius ist schon 1719 durch die Bollandisten veröffentlicht worden. Sie führt einen Heiligen eigener Art vor, einen Narren (σαλός) um Christi willen, einen jener griechischen Mönche, die sich absichtlich dem Gespötte preisgeben, freiwillig Schmach auf sich laden, um ihrem Heilande ähnlicher zu werden. Die Großtaten dieses Simeon sind unschuldige und nicht mehr unschuldige Scherze und Schwänke, welche einem mohammedanischen Fakir weit ähnlicher sehen als einem christlichen Heiligen. Aus Edessa gebürtig, kam er unter Justinian (527—565) nach Jerusalem und weilte 29 Jahre lang in der Wüste. Dann genügt das gewöhnliche Mönchsleben seinem Eifer nicht mehr, und er beginnt zu Emesa eine Narrenlaufbahn. Einen toten Hund nach sich schlei-

fend, den er auf einem Düngerhaufen gefunden und an einen Strick gebunden, begehrt er Einlaß in das Stadttor (c. 31). Tags darauf, an einem Sonntag, geht er in die Kirche, bewirft Männer und Frauen mit Nüssen und bläst die Kerzen aus (c. 31). Dann tritt er in die Dienste eines Händlers und wird beauftragt, auf dem Markte Bohnen zu verkaufen; statt dessen verschenkt er die Ware teils an Arme, teils verzehrt und verschlingt er sie selbst, „denn er hatte die ganze Woche nichts gegessen" (c. 32) usw. Leontius sah voraus, daß die Verherrlichung eines solchen Heiligen auf Widerspruch stoßen werde, ließ sich aber dadurch nicht beirren. „Wir wissen", schreibt er eingangs (c. 3), „daß die Unverständigen und Spötter meinen werden, wir erzählten unglaubliche und lächerliche Dinge. Wenn sie jedoch hören, daß gesagt worden: ‚Wer in dieser Welt ein Weiser sein will, der werde ein Tor, damit er ein Weiser werde' (1 Kor. 3, 18), und wiederum: ‚Wir sind Toren um Christi willen' (ebd. 4, 10), und nochmals: ‚Das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen sind' (ebd. 1, 25), so werden sie das, was dieser wahre Gottesstreiter getan, nicht lächerlich finden, sondern bewundern, und zwar noch mehr bewundern als die Taten derer, die sich durch sonstige Tugendübungen ausgezeichnet haben." Auch Evagrius, der Kirchenhistoriker, hat Simeon Bewunderung gezollt und bedauert, daß derselbe noch keinen Biographen gefunden[1]. Die Darstellung des Leontius gibt sich den Anschein, auf dem Berichte eines Augenzeugen, eines persönlichen Freundes und Begleiters des Narren, zu beruhen. Doch enthält sie nachweislich Unrichtigkeiten und chronologische Verstöße[2] und ist jedenfalls der Hauptsache nach aus späterer Tradition geschöpft. Ist sie infolgedessen nur mit Vorsicht zu benutzen, so bleibt sie doch ein wichtiges kulturgeschichtliches Denkmal, ein ungeahnt frisches und packendes Bild des Lebens und Treibens einer syrischen Provinzialstadt.

Die „Vita S. Simeonis Sali" ist aus den Acta SS. Iulii 1, Antverp. 1719, 136—169, abgedruckt bei MGr 93, 1669—1748. Eine auszügliche deutsche Übersetzung bei H. Lietzmann, Byzantinische Legenden, Jena 1911, 63—81. Vgl. Gelzer in der Histor. Zeitschrift N. F. 25 (1889) 28—37. St. Hilpisch, Die Torheit um Christi willen: Zeitschr. f. Aszese und Mystik 6 (1931) 121—131.

Eine Vita S. Spyridonis, welche Leontius laut dem Vorworte der „Vita S. Ioannis Eleemosynarii" auf die Ermunterung des alexandrinischen Patriarchen hin geschrieben hat, ist, soviel man weiß, nur noch in der Überarbeitung Simeons des Metaphrasten erhalten geblieben. Wir besitzen aber noch die Gedächtnisrede auf den hl. Spyridon, die am 12. Dezember 655 von Bischof Theodorus von Paphus in der Kirche zu Trimithus auf Cypern verlesen wurde. Spyridon

[1] Evagr., Hist. eccl. 4, 34.
[2] Siehe Gelzer in der Histor. Zeitschrift N. F. 25 (1889) 7 f.

war Bischof von Trimithus und zugleich Schafhirt und zählte zu den Vätern, die 325 zu Nicäa den Arianismus verurteilten. Als Prophet und Wundertäter hat er auf ganz Cypern in den höchsten Ehren gestanden. Auch Rufinus, Sokrates, Sozomenus wissen von ihm zu erzählen.

Die „Vita S. Spyridonis“ von Simeon dem Metaphrasten steht bei MGr 116, 417—468. Die Gedächtnisrede des Bischofs Theodorus edierte Sp. Papageorgios, Athen 1901; vgl. Byzant. Zeitschrift 11 (1902) 635. Einige Stücke der Rede hatte schon H. Usener in den Jahrbb. f. protest. Theol. 13 (1887) 222 bis 232 bekannt gegeben.

3. Sonstige Schriften. — Als Zeugnis für die Bilderverehrung ist auf dem siebten allgemeinen Konzil ein langer Abschnitt „aus dem fünften Buche der Verteidigung der Christen gegen die Juden (κατὰ Ἰουδαίων)“ von Leontius zur Verlesung gekommen[1]. Von diesem Werke sind auch anderwärts einzelne Fragmente überliefert, zum Teil noch ungedruckt. Doch scheint jener Passus des fünften Buches, welcher in Dialogform jüdische Einwendungen gegen die christliche Bilderverehrung zurückweist, das bedeutendste Überbleibsel darzustellen. Gelzer wird das Richtige treffen, wenn er vermutet, die Anregung zu einem Werke gegen die Juden sei wohl von dem alexandrinischen Freundeskreise des Verfassers ausgegangen. Johannes Moschus berichtet von einem alexandrinischen Mönche Kosmas Scholastikus, welcher die größte Bibliothek in Alexandrien besaß und fort und fort an der Widerlegung und Bekehrung der Juden arbeitete und auch andere zu Verhandlungen mit den Juden veranlaßte[2].

Nach erfolgter Verlesung jener Stelle aus des Leontius Werk gegen die Juden ergriff 787 zu Nicäa Bischof Konstantinus von Konstantia auf Cypern das Wort zu der Zwischenbemerkung: „Der Vater, der soeben verlesen wurde, hat in einer der Städte Cyperns sich durch heiligmäßigen Wandel ausgezeichnet, und wir besitzen von ihm viele Enkomien und Festreden (πολλὰ ἐγκώμια καὶ πανηγυρικοὺς λόγους), darunter auch eine Rede auf die Verklärung unseres Heilandes. Er hat aber auch das Leben des hl. Johannes des Mildtätigen, des Erzbischofs von Alexandrien, sowie auch das Leben des hl. Simeon des Narren und einiges andere geschrieben, und in allen seinen Schriften zeigt er sich rechtgläubig.“ Von den hier erwähnten Reden scheint nur die eine oder andere den Weg zu uns gefunden zu haben. MGr gibt zwei Reden unter des Leontius Namen, „In Simeonem, quando is Dominum in ulnas suas suscepit“ und „In diem festum Mediaepentecostes“, die jedoch beide in den Handschriften auch andern Trägern des Namens Leontius zugeeignet werden und vorläufig als zweifelhaft zu bezeichnen sind.

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 44 ff. [2] Ioh. Mosch., Prat. spir. 172.

Zwei Fragmente des Werkes gegen die Juden bei MGr 93, 1597—1612. Auf zwei andere, noch nicht edierte Fragmente hat Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 191. aufmerksam gemacht. — Die zwei genannten Reden bei MGr 93, 1565—1598. Die Rede „In diem festum Mediaepentecostes" ist verschieden von der gleichbetitelten Rede unter dem Namen des Leontius von Byzanz bei MGr 86, 2, 1975—1994.

4. Andere Hagiographen des 7. Jahrhunderts. — Mehrerer Hagiographen des 7. Jahrhunderts ist vorhin bereits gedacht worden.

Sophronius von Jerusalem, der gemeinsam mit seinem Freunde Johannes Moschus eine Biographie des hl. Johannes des Mildtätigen von Alexandrien verfaßte, schrieb auch ein umfangreiches Werk über die alexandrinischen Martyrer Cyrus und Johannes und vielleicht auch ein Leben der hl. Maria von Ägypten (§ 7, 2).

Der Rede des Sophronius auf den Martyrer Anastasius liegen „Acta martyris Anastasii Persae" zu Grunde, welche bald nach dem am 22. Jan. 628 erfolgten Martyrium durch einen Mönch des Anastasiusklosters bei Jerusalem aufgezeichnet worden sind (§ 7, 4).

Arkadius, Erzbischof von Konstantia auf Cypern, gest. zwischen 626 und 642, hat seinen Lehrer Simeon Stylites den Jüngeren in einer Biographie verherrlicht (§ 13, 3).

Die „Vita S. Maximi Confessoris" (§ 6, 1), die kleine „Vita S. Ioannis Climaci" (§ 14, 2) und die ausführliche „Vita S. Gregorii Agrigentini" von der Hand des Hegumenos Leontius von Rom (§ 19, 1) dürften gleichfalls aus dem 7. Jahrhundert stammen.

Ebendies gilt wohl auch von der „Vita Barlaam et Ioasaph", verfaßt von einem sonst unbekannten Mönche Johannes, während die „Vita S. Artemii", verfaßt von einem Mönche Johannes von Rhodus, einer späteren Zeit angehören wird (§ 11, 8).

Eine „Vita S. Gregorii Theologi auctore Gregorio presbytero" (MGr 35, 243—304) wird in den Anfang des 7. Jahrhunderts gesetzt. Gregorius Presbyter fußt im wesentlichen auf den Schriften des Nazianzeners, hat gewissenhaft gearbeitet und zeigt sich auch mit klassischer Literatur, insbesondere mit Plato, vertraut. Vgl. J. Compernaß, Gregorios Presbyter, Untersuchungen zu Gregorios Presbyter, dem Biographen Gregors des Theologen, und zu dem gleichnamigen Verfasser des Enkomions auf die 318 Väter des Konzils zu Nikaia, Bonn 1907.

Eine „Vita S. Ioannis Chrysostomi" (MGr 114, 1045—1210), aus welcher Photius (Bibl. cod. 96) einen längeren Auszug gab, wird in den Handschriften dem Patriarchen Georgius von Alexandrien (etwa 620—630) zugeschrieben, gehört aber einer jüngeren Hand, wahrscheinlich einem im 8. Jahrhundert in Italien lebenden Kleriker Namens Georgius an. Sie wird von dem Verfasser selbst als eine Blütenlese aus früheren Schriften über den Goldmund bezeichnet und erweist sich bei näherer Untersuchung als eine Mosaikarbeit, deren einzelne Steinchen aus noch erhaltenen Quellen zusammengelesen sind, hauptsächlich aus des Bischofs Palladius „Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi und der Kirchengeschichte des Sokrates". Siehe Chr. Baur, Georgius Alexandrinus: Byzant. Zeitschrift 27 (1927) 1—16.

Selbständiger und wertvoller ist die „Vita S. Ioannis Chrysostomi" von Bischof Theodorus von Trimithus auf Cypern um 680 (MGr 47, LI bis LXXXVIII), die wahrscheinlich auch schon von „Georgius Alexandrinus" benutzt wurde.

Ein gewisser Antonius beschrieb das Leben des Mönches Georgius von Chuziba bei Jerusalem, der sein Lehrer war und um 625 starb, und verfaßte auch „Miracula B. Mariae Virginis in Chuziba". Beide Schriften wurden herausgegeben in den Analecta Bollandiana 7 (1888) 95—144 336—372 (Nachträge ebd. 8 [1889] 209 f.), und wiederum von Kl. Koikylides, Jerusalem 1901; vgl. Bibliotheca hagiogr. graeca², Bruxellis 1909, 93. Die „Vita S. Georgii monachi" enthält schätzenswertes Material über die palästinensischen Klöster.

Theodorus Siceota, Bischof von Anastasiapolis und sodann Archimandrit zu Sikion in Galatien, gest. 613, fand einen Biographen in seinem Schüler Gregorius, auch Eleusius geheißen. Ein Passus dieser „Vita S. Theodori Siceotae" ward auf dem 7. allgemeinen Konzil verlesen (Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 89—92). Herausgegeben ward sie von Th. Joannu, Venedig 1884; vgl. Bibl. hagiogr. graeca² 248.

Erzbischof Johannes II. von Thessalonich, um 680, hinterließ eine „Oratio de dormitione B. Mariae Virginis", Neubearbeitung (oder nur Neuherausgabe?) einer angeblich apostolischen Schrift über Mariä Himmelfahrt, und einen Bericht über Wundertaten des vielgepriesenen Stadtpatrons von Thessalonich, Demetrius, welcher unter Kaiser Maximianus (286—305) Martyrer geworden war. Über die Oratio vgl. Bibl. hagiogr. gr.² 160; über die „Miracula S. Demetrii" ebd. 70 ff.

Diesem hl. Demetrius hat auch schon Erzbischof Plotinus von Thessalonich, der in die Zeit des Kaisers Phokas (602—610) gesetzt wird, ein Enkomion gewidmet, herausgegeben von Th. Joannu, Venedig 1884; vgl. ebd. 74.

Eine Vita des Einsiedlers David von Thessalonich, gest. um 530, zu Anfang des 8. Jahrhunderts von unbekannter Hand geschrieben, veröffentlichte Val. Rose, Berlin 1887. Über neuere Beiträge zur Kritik des Textes siehe ebd. 69.

Fünfter Abschnitt.

Geistliche Beredsamkeit.

§ 27. Vorbemerkung.

Geistliche Reden oder Predigten haben fast alle griechischen Kirchenschriftsteller des 6. und 7. Jahrhunderts vorzuweisen, und da die Hinterlassenschaft der einzelnen Autoren in einem Gesamtbilde vorgeführt und nicht auseinandergerissen werden sollte, so war schon sehr oft an zerstreuten Stellen von Predigten zu handeln. Eine größere Anzahl von Predigten trafen wir bei Sophronius von Jerusalem (§ 7, 4), bei Anastasius Sinaita (§ 8, 4), bei Germanus von Konstantinopel (§ 10, 3), bei Johannes von Damaskus (§ 11, 7). Auch Gregorius von Agrigentum und Leontius von Neapolis scheinen eifrige Prediger gewesen zu sein, wiewohl keine oder nur zweifelhafte Proben ihres Könnens auf uns gekommen sind. Hier ist noch einiger Autoren zu gedenken, deren literarische Bedeutung ausschließlich oder doch vorzugsweise auf homiletischem Gebiete liegt.

Wie die biblische Exegese, so bekundet auch die Predigt dieser Zeit ein Erlahmen, um nicht zu sagen Ersterben der geistigen Schaffenskraft. In dem Gefühle eigener Unzulänglichkeit zehrt man von dem

Erbe einer leistungsfähigeren Vorzeit. Predigten, die einen der leuchtenden Namen des 4. und 5. Jahrhunderts an der Stirne tragen, werden auswendig gelernt und wiederholt und auch von neuem veröffentlicht, nachdem man sie vielleicht in dieser oder jener Richtung einigen Umänderungen unterzogen hat. Bischof Johannes von Euböa um 744 überarbeitet eine Basilius d. Gr. zugeschriebene Weihnachtspredigt in der Weise, daß er aus einer neuen Quelle, dem sog. Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden, weitere Angaben über die Umstände der Geburt des Herrn einschiebt[1]. Ein Unbekannter, der noch dem 7. Jahrhundert angehören mag, überarbeitet eine berühmte Marienpredigt Cyrills von Alexandrien aus dem Juni 431 in der Weise, daß er die kurzen, gedrängten Sätze in lange, schleppende Predigten umwandelt, die epitheta ornantia häuft, die angezogenen Schriftstellen näher erläutert[2]. Manche Chrysostomus-Predigten, die von der Kritik als unecht verworfen werden, sind insofern auch wieder echt, als sie Gewebe aus Chrysostomus-Zitaten darstellen[3]. Indessen fehlt es doch nicht an selbständigeren Rednern. Sophronius von Jerusalem, Germanus von Konstantinopel, Johannes von Damaskus, Anastasius I. von Antiochien, Andreas von Kreta, alle Männer von hoher Bildung, haben nicht daran gedacht, sich mit fremden Federn zu schmücken, so uneingeschränkt sie auch die Autorität der Väter anzuerkennen pflegen. Als der hervorragendste unter diesen Rednern darf wohl Andreas von Kreta bezeichnet werden, wenngleich die Frage nach der Zugehörigkeit des überlieferten Bestandes noch wenig geklärt und eine Geschichte der byzantinischen Predigt noch nicht geschrieben worden ist[4].

Eine Haupteigentümlichkeit der Predigt der hier in Betracht kommenden Zeitperiode ist jedenfalls die Freude an rhetorischem Prunk, an möglichst vollen Tönen und grellfarbigen Vergleichen, an ungemessenen Lobeserhebungen und endlosen Steigerungen. Mit dieser Neigung zur Rhetorik dürfte auch der Umstand zusammenhängen, daß die Enkomien einen so breiten Raum einnehmen, vor allem die Reden zur Verherrlichung der Gottesgebärerin, deren Zahl freilich schon seit dem Ephesinum aus naheliegendem Grunde in stetem Steigen begriffen war. Besonders beliebte Themata sind nunmehr Mariä Verkündigung

---

[1] Siehe über diese noch ungedruckte Überarbeitung Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster i. W. 1898, 58 f.; Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden, Leipzig 1899, 87—98. Gedruckt sind von Johannes von Euböa eine Predigt über Mariä Empfängnis und eine Predigt über die bethlehemitischen Kinder, bei MGr 96, 1459—1508.

[2] Siehe Ehrhard, Eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrill von Alexandrien: Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde 3 (1889) 97—113.

[3] Vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 344.

[4] Bescheidene Ansätze zu einer solchen finden sich bei R. Rothe, Geschichte der Predigt, herausgeg. von A. Trümpelmann, Bremen 1881, 133 ff. 158 ff. 202 ff.

und Mariä Himmelfahrt[1]. Ein zweites hervorstechendes Merkmal der Predigt ist das Zurücktreten der Moral und das Vorwalten der Dogmatik. Dogmatische, insbesondere christologische Lehrsätze werden einläßlich entwickelt, positiv und spekulativ begründet und häretischen Einwürfen gegenüber verteidigt, so daß der Homilet zum dogmatischen Polemiker wird. Es spiegelt sich darin die vielfach bezeugte Tatsache, daß alle Schichten der morgenländischen Christenheit bis auf den gemeinen Mann an den Glaubensstreitigkeiten, den Kämpfen zwischen Orthodoxie und Monophysitismus, lebhaften Anteil nahmen. Drittens endlich ist hervorzuheben, daß die Homilie im engeren Sinne oder die Erörterung biblischer Perikopen fast völlig der thematischen Predigt das Feld räumen muß. Die wenigen Beispiele der Homilie aber gefallen sich darin, die biblischen Szenen durch fingierte Reden der auftretenden Personen, Monologe oder Dialoge, auszuschmücken und zu veranschaulichen, wie dies übrigens auch schon im 5. Jahrhundert geschah. Innere Wahrscheinlichkeit oder auch nur Möglichkeit lassen solche Reden allerdings nicht selten vermissen.

Nach allen den genannten Seiten hin tritt die Predigt des Morgenlandes zu der zeitgenössischen Predigt des Abendlandes in einen bemerkenswerten Gegensatz.

§ 28. Abraham von Ephesus und Alexander von Salamis.

(1. Abraham von Ephesus. 2. Alexander von Salamis. 3. Timotheus von Antiochien und Timotheus von Jerusalem.)

1. Abraham von Ephesus. — Abraham soll zuerst Erwähnung finden, weil er gar so lange völliger Vergessenheit überantwortet war und erst jüngst ans Licht gezogen wurde. Krascheninnikov und wiederum Jugie haben zwei Predigten von ihm veröffentlicht. Er gehörte dem Mönchsstande an, gründete Klöster in Konstantinopel und in Jerusalem und wurde um die Mitte des 6. Jahrhunderts, wahrscheinlich nach 542, Erzbischof von Ephesus, „ein guter und milder Hirt“ [2]. Die eine seiner Predigten, auf Mariä Verkündigung, sticht durch edle Einfachheit von der üblich gewordenen Überschwenglichkeit wohltuend ab. Besonders bemerkenswert sind einige geschichtliche Angaben zu Eingang der Predigt. Die Festfeier des εὐαγγελισμὸς τῆς θεοτόκου am 25. März, dem Tage der Menschwerdung des Wortes Gottes, sei erst vor kurzem eingeführt worden, während die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts, Athanasius, Basilius, Gregor (von Nazianz?), Johannes (Chrysostomus), Cyrillus, Proklus, über den Gegenstand des Festes der Verkündigung, die Menschwerdung des Wortes, gelegentlich

[1] Manche sonstige Enkomien, Gedächtnisreden und Leichenreden aus dem 6. und 7. Jahrhundert sind § 24, 4 und 26, 4 aufgeführt worden.

[2] Joh. Mosch., Prat. spir. 97.

des Festes der Geburt des Herrn oder des Weihnachtsfestes gepredigt hätten. Jugie, der Herausgeber, hat es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß man früher am Sonntag vor Weihnachten Mariä Verkündigung gefeiert habe. Abraham bezeugt auch, daß die Palästinenser und die Araber das Fest der Geburt des Herrn noch immer am 6. Januar (Epiphanie, Theophanie) und nicht am 25. Dezember begingen. Nach gewissen Andeutungen über die Hörer, die ἀδελφοί angeredet werden, scheint die Predigt nicht an schlichte Gläubige, sondern an Mönche gerichtet gewesen zu sein, und ebenso dürfte es sich mit der zweiten Predigt Abrahams, auf die Darstellung des Herrn im Tempel, verhalten haben, welche sich als eine rein exegetische Homilie über Luk. 2, 22 ff. erweist. Beide Predigten legen sichtlich großes Gewicht auf Korrektheit und Präzision der dogmatischen Formulierung. Sie vertreten die Lehre des Chalcedonense und kämpfen gegen Nestorius, Eutyches und die Origenisten.

M. Krascheninnikov, S. Abramii archiep. Ephesii Sermones duo: 1. in Annuntiationem SS. Deiparae, 2. in Occursum D. N. Jesu Chr., nunc primum ed., Iurievi Livornorum 1911. M. Jugie, Abraham d'Ephèse et ses écrits: Byzant. Zeitschrift 22 (1913) 37—59. Die erstgenannte Edition ist trotz des Datums 1911 erst Ende 1912 als Dorpater Universitätsprogramm ausgedruckt worden und infolgedessen Jugie ganz unbekannt geblieben.

2. Alexander von Salamis. — Von Alexander von Salamis besitzen wir gleichfalls zwei Predigten und zwar zwei Enkomien. Über seinen Lebensgang fehlt jede nähere Kunde. Laut der Überschrift seiner „Laudatio in apostolum Barnabam (ἐγκώμιον εἰς Βαρνάβαν τὸν ἀπόστολον) war er Mönch des Barnabasklosters zu Salamis und wurde von dem Presbyter und Kustos des Klosters mit einer Rede zur Verherrlichung des Apostels beauftragt. In einem breiten Proömium klagt er dem „Besten der Väter“ (c. 1) und der ganzen Zuhörerschaft (τῇ ὑμετέρᾳ ὁσιότητι c. 8) die völlige Unzulänglichkeit seiner Kräfte gegenüber der ihm gewordenen unaussprechlich hohen Aufgabe. Nachdem er dann noch den „Stromata-Verfasser“ (Klemens von Alexandrien) und „andere alte Schriften“ (ἕτερα ἀρχαῖα συγγράμματα) als seine Quellen genannt, handelt er erstens über das frühere Leben des Apostels bis zur Bekehrung des hl. Paulus, zweitens über seine gemeinsamen Missionsreisen mit Paulus und sein Martyrium zu Salamis, außerdem aber drittens über die Versuche des Monophysiten Petrus Fullo (gest. 488), die Kirche von Cypern dem Patriarchenstuhle von Antiochien zu unterwerfen, und endlich viertens über die Auffindung der in Vergessenheit geratenen Grabstätte des Apostels, die Anerkennung der Unabhängigkeit der cyprischen Kirche durch den „ökumenischen Patriarchen“ und Kaiser Zeno (gest. 491) und die Erbauung einer Kirche und eines Klosters bei dem neuentdeckten Grabe. Wahrscheinlich ist der Vortrag ursprünglich kürzer gefaßt gewesen und erst bei der Veröffent-

lichung zu dem überlieferten Texte erweitert worden. Dieser Text hinterläßt den Eindruck einer Tendenzschrift, die beweisen will, daß die Kirche von Cypern sich Apostelkirche nennen und volle Selbständigkeit gegenüber dem antiochenischen Patriarchate beanspruchen darf. Unrichtigkeiten in der Darstellung der Vorgänge unter Petrus Fullo verraten einen den Ereignissen zeitlich fernstehenden Berichterstatter. Der Gebrauch des Ausdrucks „ökumenischer Patriarch" als herkömmlichen Titels des Patriarchen von Konstantinopel weist in das Ende des 6. Jahrhunderts, wenn nicht noch weiter abwärts.

Unter desselben Alexanders Namen liegt auch eine Rede „De venerandae ac vivificae crucis inventione" (εἰς τὴν εὕρεσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ) vor, die wiederum durch einen Auftrag Seiner Väterlichen Heiligkeit (τῆς ὑμετέρας πατρικῆς ὁσιότητος) veranlaßt ist. Wiewohl tief durchdrungen von dem Bewußtsein seines Unvermögens, will der Redner, eingedenk der Pflicht des Gehorsams, doch darzulegen versuchen, was er aus alten Berichten (ἐξ ἀρχαίων ἱστοριῶν) und aus der ererbten Überlieferung (ἐκ τῆς ἀνέκαθεν παραδόσεως) über die Auffindung des heiligen Kreuzes erfahren konnte. Er holt weit aus, greift bis auf die Erschaffung aller Dinge durch den Logos zurück, zählt auch die Reihe der römischen Kaiser und der Bischöfe von Jerusalem auf, bis er bei der Kaiserinmutter Helena und Bischof Makarius anlangt. Die Darstellung der Kreuzauffindung selbst ist verhältnismäßig knapp gehalten und deckt sich der Sache nach mit der Erzählung des römischen Breviers. Die Echtheit der Rede oder das Zeugnis der Handschriften wird durch die Verwandtschaft mit dem Enkomium auf Barnabas nachdrücklich bestätigt. Der jüngste der angezogenen Schriftsteller ist Epiphanius von Salamis (gest. 403). Ein Ausfall gegen „den verrückten und wahnsinnigen Origenes" paßt vortrefflich in die dogmengeschichtliche Atmosphäre des 6. Jahrhunderts. Dagegen wird ein in den Handschriften und Drucken beigegebener kurzer Auszug aus dem Texte (ἱστορικὸν ἐγκώμιον περὶ τῆς εὑρέσεως τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ) nicht dem Verfasser, sondern einem Leser angehören, der mit Recht der Meinung war, daß die vorliegende Rede über den Umfang einer Predigt hinausgehe. Seine Väterliche Heiligkeit aber kannte ihre Leute, wenn sie auch für die Feier des alten Festes der Kreuzerhöhung (τῆς ἑορτῆς ἡμῶν ἥτις ἐστὶν ἀνάδειξις τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ) Alexander zum Redner bestellte. Dieser Mönch war ein ebenso sprachgewandter wie wohlunterrichteter, insbesondere auch in der kirchlichen Literatur bewanderter Mann. Die Apostrophe an das heilige Kreuz, in welche die Rede ausklingt, dürfte eine Musterleistung byzantinischer Rhetorik darstellen.

Die Rede auf das heilige Kreuz wurde nebst dem Auszuge aus derselben ediert von J. Gretser, Opera omnia 2, Ratisbonae 1734. 1—30. Ein Abdruck bei MGr 87, 3, 4015—4088. Die Rede auf den hl. Barnabas findet sich ebd. 4087

bis 4106 nur lateinisch, obwohl sie schon in den Acta SS. Iunii 2, Antverp. 1698, 436—453, griechisch gedruckt worden war. Näheres über die letztere Rede bei O. Braunsberger, Der Apostel Barnabas, Mainz 1876, 7—13; R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 2, Braunschweig 1884, 298—304.

3. Timotheus von Antiochien und Timotheus von Jerusalem. — Der Presbyter Timotheus von Antiochien, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, hinterließ eine Predigt auf das Kreuz und die Verklärung des Herrn, bei MGr 86, 1, 255—266. — Von dem Presbyter Timotheus von Jerusalem, auch in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, besitzen wir eine erst von Mai herausgegebene Predigt auf den Propheten Simeon oder auf die Darstellung des Herrn, bei MGr 86, 1, 237—252.

§ 29. Zwei Patriarchen von Antiochien.

(1. Anastasius I. von Antiochien. 2. Gregorius von Antiochien. 3. Anastasius II. von Antiochien. 4. Das sog. Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden.)

1. Anastasius I. von Antiochien. — Anastasius stammte aus Palästina und führte ein Mönchsleben, bis er 559, nach dem Tode des Patriarchen Domnus III., an die Spitze der Kirche von Antiochien berufen ward. Evagrius Scholasticus feiert in warmen Worten die Heiligkeit seines Wandels, den Reichtum seiner theologischen Gelehrsamkeit, seinen Kampf für den Glauben und die Freiheit der Kirche[1]. „Wie eine unbezwingliche Mauer“ habe Anastasius sich jenem letzten dogmatischen Edikte des Kaisers Justinian entgegengestellt, durch welches die Lehre der Aphthartodoketen der Kirche aufgezwungen werden sollte (vgl. § 4, 5). Justinian fühlte sich durch diesen Widerstand tief gekränkt. Was er selbst nicht mehr ausführen konnte, hat sein Neffe, Kaiser Justinus II., nachgeholt, indem er 570 Anastasius ins Exil verwies und an seiner Statt einen Mönch Gregorius vom Berge Sinai auf den Patriarchenstuhl erhob. Das Exil währte länger als zwei Jahrzehnte. Erst nachdem Gregorius gestorben, ward Anastasius, auf die dringenden Vorstellungen des Papstes Gregor d. Gr. hin, 593 durch Kaiser Mauricius restituiert und konnte nun noch einige Jahre in Ruhe des Patriarchenamtes walten. Er starb 599 und wird von der Kirche als Heiliger verehrt.

Zum Schlusse seiner Notiz über Anastasius erwähnt Evagrius drei schriftliche Kundgebungen des Heiligen: eine Verwahrung gegen den Aphthartodoketismus an Justinian, ein Schreiben an die Mönche des ersten und des zweiten Syrien, welche um Verhaltungsmaßregeln gebeten hatten, und ein Abschiedswort (συντακτήριος λόγος) an die Antiochener, veranlaßt durch die Nachricht, daß Justinian seinen Gegner in die Verbannung schicken wolle. Jüngere Autoren gedenken verschiedener dogmatisch-polemischer Schriften, die wohl hauptsächlich in

[1] Evagr., Hist. eccl. 4, 40.

den Tagen des Exils verfaßt worden sind. Maximus Konfessor zitiert eine Schrift „Gegen den Schiedsrichter“ (κατὰ τοῦ διαιτητοῦ)[1], d. i. gegen das „Schiedsrichter“ betitelte Werk des Grammatikers Johannes Philoponus, welches für den Monophysitismus und den Tritheïsmus eintrat (§ 1, 6). Der Kompilator der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“ bringt auch mehrere Stellen aus der Schrift „Contra diaetetem“ und überdies Zitate aus einer „Epistola ad Sergium grammaticum“, Zitate aus einer Schrift „De operationibus“ (περὶ ἐνεργειῶν) sowie „Capita philosophica“ oder Definitionen theologischer Termini[2]. Johannes von Damaskus entnimmt einer, wie es scheint, wenigstens drei Bücher zählenden Schrift „Ad Simeonem episcopum Bostrensem de sabbato“ Zeugnisse für die Bilderverehrung. Auch das siebte allgemeine Konzil hat diese Schrift benutzt und außerdem noch ein Zeugnis für die Bilder angezogen aus einer „Epistola ad quendam scholasticum, per quam respondet ei ad illatam sibi ab eo aporiam“[4], vermutlich identisch mit der vorhin erwähnten „Epistola ad Sergium grammaticum“.

Anscheinend sind die genannten dogmatisch-polemischen Schriften sämtlich dem Untergang anheimgefallen. Gedruckt sind, wenigstens im griechischen Urtext, nur einige Predigten des Anastasius. Von den „Sermones quattuor“ bei MGr 89, 1361—1398, ist Sermo 1, über die Verklärung des Herrn, eine regelrechte, genau dem Texte folgende Homilie über Matth. 17, 1—9. Sermo 2—3, über Mariä Verkündigung, befassen sich beide mit dem Verse Luk. 1, 26, und Sermo 3 scheint sich als Fortsetzung an Sermo 2 anzuschließen, läßt jedoch einen Eingang vermissen. Sermo 4, „De sanctis tribus quadragesimis“, am Schlusse verstümmelt, fällt gänzlich aus der Rolle. Er ist überhaupt keine Predigt, sondern ein kanonistischer Traktat, der nachweisen will, daß man nicht bloß vor Ostern, sondern auch vor Weihnachten und vor Peter und Paul fasten müsse. Da er überdies für die Quadragesima vor Weihnachten die Autorität der „sieben ökumenischen Synoden“ anruft, die siebte ökumenische Synode aber erst 787 stattfand, so erhellt, daß dieser Sermo nicht von Anastasius herrührt, sondern einer viel späteren Zeit angehört. Eine weitere Predigt, deren Echtheit allen Zweifeln entrückt ist, konnte Kardinal Pitra vorlegen, eine

[1] Max. Conf., Opusc. theol. et polem., MGr 91, 229—234.

[2] Eine Zusammenstellung der Anastasius-Zitate der „Doctrina Patrum“ in Diekamps Ausgabe dieses Werkes, Münster i. W. 1907, 345 f.

[3] Ioan. Dam., De imag. or. 2—3; MGr 94, 1316 1412. Das Lemma τοῦ αὐτοῦ, λόγου τρίτου, 94, 1412 (auch 89, 1405), muß nach dem Zusammenhange wohl von einem dritten Buche der Schrift „Ad Simeonem“ verstanden werden, und nicht etwa von der dritten Nummer einer Sammlung von Reden.

[4] Mansi, SS. Conc. Coll. 14, 56. Dieses Fragment wird bei MGr 89, 1405—1408, der „Epistola ad Sergium“ zugewiesen, während das durch die „Doctrina Patrum“ aufbewahrte Fragment der „Epistola ad Sergium“ bei MGr 89, 1285 f. unter die Schriften des Anastasius Sinaita gestellt ward.

Antrittsrede (λόγος εἰσοδικός), die Rede nämlich, welche Anastasius anläßlich der Wiederbesteigung des Patriarchenstuhles am 25. März 593 zu Antiochien hielt. „Frieden", hebt sie an, „und nochmals Frieden und zum dritten Mal Frieden, zu Ehren der Dreifaltigkeit." Frieden hatte er den Antiochenern zugerufen, als er 559 erstmals als Patriarch vor sie hintrat, Frieden wünschte er ihnen auch, als er sie verlassen mußte, um ins Exil zu wandern, und mit dem süßesten aller Worte will er sie auch jetzt bei seiner Heimkehr wieder begrüßen. „Frieden euch allen, die ihr in Christus Jesus seid, Frieden dir, Volk des Herrn und mein Volk, mein Volk, weil des Herrn Volk, denn als guter Knecht darf ich mein nennen, was meines Herrn ist." Die von Herzen kommende Ansprache wird Widerhall geweckt haben. Möglich, ja wahrscheinlich, daß Anastasius auch an den noch in Handschriften ruhenden Anastasius-Predigten beteiligt ist, wenngleich die Ausscheidung seines Eigentums durch die früher schon einmal beklagte häufige Verwechslung der verschiedenen Träger des Namens Anastasius sehr erschwert wird (vgl. § 8, 2).

Neben jenen „Sermones quattuor" stehen in den Ausgaben „Orationes quinque de nostris rectis dogmatibus veritatis", einstweilen nur in einer lateinischen Übersetzung des Fr. Turrianus bekannt (MGr 89, 1309—1362). Sie sind keine Predigten, die in der Kirche gehalten, sondern dogmatische Abhandlungen, die auf Ersuchen eines einzelnen („amicorum optimus et virorum honoratissimus", Or. 1, 3) niedergeschrieben wurden. Sie handeln „de sancta trinitate, de incircumscripto" (περὶ ἀπεριγράπτου, über das Wesen Gottes), „de divina oeconomia id est de incarnatione, de passione et impassibilitate Christi, de resurrectione Christi", und in Verbindung miteinander bilden sie ein zusammenhängendes Ganzes. Ihr Anspruch auf den Namen unseres Anastasius aber dürfte durchaus berechtigt sein. Die ausschweifende Konjektur eines Oudin, welcher die Abhandlungen in das 11. Jahrhundert verwies, scheitert schon daran, daß der Verfasser den Tritheïsmus als eine neue, erst kürzlich aufgetauchte Häresie bezeichnet (haeresim nuper ortam 1, 19; haeresim recentem 1, 22). Auch die Angabe, daß er vor kurzem eine eigene Schrift gegen die Tritheïten veröffentlicht habe, will beachtet sein. Die Worte „Proprio loco contra eos qui tres substantias dicunt scripsimus, cum nuper de hac quaestione posita disceptaretur" (1, 19) werden direkt auf die Schrift „Gegen den Schiedsrichter" hinweisen, welche Maximus Konfessor und der Kompilator der „Doctrina Patrum" unserem Anastasius zueigneten. Dazu kommen Bemerkungen oder Klagen des Verfassers über seine augenblickliche Lage, welche ganz und voll in den Mund unseres Anastasius passen, daß er in der Verbannung weile (in exsilio 3, 25), daß es ihm an Büchern mangle (1, 4; 3, 25), daß er nicht mehr wie früher ungehindert schreiben und sprechen könne (1, 1). Diese letzte Äuße-

rung mag noch besonders hervorgehoben werden. „Cum iam pridem de fide nostra sana et de veris ecclesiae dogmatibus incorrupte et probate tractavissem variis orationibus in ecclesia habitis et recitatis, tunc cum scribere et fidenter loqui licebat . . ., existimabam quae tunc scripseram satis esse et ad coarguendum mendacium et ad patefaciendam veritatem.“ Damit erklärt der Verfasser, daß er früher viele Predigten, welche inhaltlich sich sehr nahe mit den „Orationes quinque“ berührten, sowohl mündlich vorgetragen wie auch schriftlich in Umlauf gesetzt habe.

Vgl. über Anastasius I.: J. B. Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Wirceburgi 1865, 4—12 148—150. Über seine Schriften im besondern vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Graeca 10, 595—600, abgedruckt bei MGr 89, 1293—1300, und J. B. Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta 2, Romae 1868, 238 bis 294: „Anastasiana“. Pitra gibt reiche handschriftliche Nachweise und ediert 251—257 erstmalig die Antrittsrede des Anastasius vom 25. März 593. — Das kleine Fragment „Anastasii Antiocheni de sacerdotio“ bei Pitra a. a. O. 276 erinnert an die unter dem Namen des Anastasius Sinaita überlieferte „Demonstratio quod magna et angelica sit dignitas sacerdotium“, § 8, 4. Doch findet man das Fragment in dieser Demonstratio nicht. — Die „Sanctissimi Anastasii narratio sacra de Romano papa Gregorio cognomine Dialogo et thaumaturgo“ bei Pitra 276 f. handelt von der Absolution eines verstorbenen Schuldigen durch Papst Gregor d. Gr. und ist allem Anscheine nach nur eine freilich entstellte Wiedergabe der Erzählung des Papstes selbst in seinen Dialogi 4, 55. Diese Dialogi wurden durch Papst Zacharias (741—752) ins Griechische übersetzt. In der Mauriner-Ausgabe der Werke Gregors (ML 77) ist die griechische Übersetzung dem lateinischen Originale an die Seite gestellt. — Die „Anastasii patriarchae Theopolitani (= Antiocheni) et Cyrilli Alexandrini compendiaria orthodoxae fidei explicatio“ bei MGr 89, 1399—1404, entwickelt den wahren Glauben in Form einer katechetischen Unterweisung und wendet sich auch schon gegen den Monotheletismus.

2. Gregorius von Antiochien. — An Stelle des vertriebenen Anastasius berief Justinus II. 570 einen angesehenen Mönch Gregorius auf den Patriarchenstuhl, früher Vorsteher des Klosters τῶν Βυζαντίων in Syrien, später Vorsteher des Klosters auf dem Sinai[1]. Evagrius Scholasticus überschüttet Gregorius mit uneingeschränkten Lobsprüchen: „An Einsicht und Tatkraft und in allem übrigen war er hervorragender als irgend ein anderer, in der Durchführung seiner Entschlüsse von staunenswerter Energie, jeder Furcht unzugänglich, viel zu stolz zurückzuweichen oder vor der Staatsgewalt zu erschrecken. In seinen pekuniären Zuwendungen war er so großzügig und gegen alle so freigebig und verschwenderisch, daß er sich, sooft er ausging, von einer großen Menschenmenge umringt sah, abgesehen von denen, die seine ständige Begleitung bildeten“ usw. Als Gregorius sich 588 zu Konstantinopel gegen verleumderische Anklagen verteidigen mußte, hat Evagrius, wie er selbst erzählt, ihm als Anwalt zur Seite ge-

[1] Evagr., Hist. eccl. 5, 6; vgl. Joh. Mosch., Prat. spir. c. 139 f.

standen und seine völlige Unschuld erweisen können. Den Patriarchenstuhl hat Gregorius bis zu seinem Ende im Jahre 593 innegehabt.

Evagrius teilt auch den Wortlaut einer Ansprache mit, die der Patriarch, obwohl krank und bettlägerig, an meuternde Soldaten zu Litarba bei Antiochien richtete[1]. Strenge Manneszucht, führte er aus, war von jeher der Ruhm des Römerheeres, die Quelle seiner Kraft und die Vorbedingung seiner Großtaten. „Manlius Torquatus ließ seinen Sohn bekränzen und hinrichten, weil er tapfer gewesen, aber ungehorsam geworden war." Die Soldaten, von denen viele den Patriarchen persönlich kannten und schätzten, kehrten zum Gehorsam zurück. Außer dieser Rede bietet MGr 88, 1847—1886, drei Predigten des Patriarchen, eine von Combefis herausgegebene Predigt: In mulieres unguentiferas, über das Leiden und die Auferstehung des Herrn, und zwei von Mai veröffentlichte Predigten über die Taufe des Herrn. Die beiden letzteren schließen sich auf das engste zusammen. Die eine, De baptismo Domini, hat vorzeitig abgebrochen werden müssen, die andere, In illa verba „hic est filius meus", bringt die Fortsetzung. Beide sind auch unter andern Namen überliefert. Wenn Mai bedauerte, die Rede De baptismo Domini nur lateinisch vorlegen zu können, so übersah er, daß dieselbe unter den unechten Schriften des Gregorius Thaumaturgus bereits griechisch gedruckt worden war. Die Rede: In illa verba „hic est filius meus", wird auch Chrysostomus und Gregor von Nyssa zugeschrieben, aber offenbar mit Unrecht, weil sie gegen Nestorianismus und Monophysitismus polemisiert und dabei auf die Symbole von Ephesus und Chalcedon Bezug nimmt. Die hypostatische Union wird mit den chalcedonensischen Ausdrücken ἀσυγχύτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως gekennzeichnet. Alle drei Predigten dürften dem Patriarchen Gregorius angehören, und sie zeugen immerhin von rednerischer Begabung.

Die Predigt De baptismo Domini, bei MGr 88, 1865—1872 lateinisch (nach Mai), steht griechisch bei MGr 10, 1177—1190, und ist auch schon syrisch gedruckt bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris. 1883, 127—133 381—386. Vgl. Bd. 2[2] dieses Werkes S. 332. Im übrigen siehe S. Haidacher, Zu den Homilien des Gregorius von Antiochien: Zeitschr. f. kath. Theol. 25 (1901) 367—369.

3. Anastasius II. von Antiochien. — Auf Anastasius I. folgte 599 als Patriarch von Antiochien Anastasius II., 609 von antiochenischen Juden ermordet und von der Kirche als Martyrer verehrt. Er hat die „Regula pastoralis" des Papstes Gregor d. Gr. ins Griechische übersetzt, wie der Papst selbst, Registr. epist. 12, 6 ed. Hartmann (früher 12, 24), bezeugt. Da dieser Brief aus dem Jahre 602 stammt, so kann unter dem „sanctissimus frater et coepiscopus meus Anastasius Antiochenus" nur Anastasius II., nicht Anastasius I., verstanden sein. Die Übersetzung ist jedoch, soviel bekannt, nicht auf uns gekommen. Vgl. über Anastasius II.: Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Wirceburgi 1865, 12—15.

---

[1] Evagr. a. a. O. 6, 12.

4. Das sog. Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden. — Hier mag auch einer Schrift gedacht sein, welche in den meisten Handschriften einem Patriarchen Anastasius (von Antiochien) beigelegt wird, wahrscheinlich aber anonym ans Licht getreten ist. Der Verfasser erstattet als Augen- und Ohrenzeuge Bericht über den Verlauf einer Disputation, welche am Hofe des Perserkönigs Arrinatus stattfand und sich um die Frage nach der wahren Religion drehte. Christen, Hellenen, Juden und ein persischer Magier treten als Sprecher auf; einzelne Szenen sind dramatisch bewegt; die Hauptrolle spielt der im Auftrag des Königs die Verhandlungen leitende Aphroditianus, Oberst der königlichen Leibwache, ein philosophisch gebildeter und dem Christenglauben nicht abgeneigter Hellene. Das Ganze ist in vier Akte abgeteilt, von denen der erste, über Christentum und Hellenentum oder Heidentum, zugleich der wichtigste ist. An zwei Beispielen wird in diesem Akte dargetan, daß die Götter der Hellenen selbst der Gottheit Christi Zeugnis geben, erstens an der Kasandersage mit ihren angeblichen Orakeln über die Ankunft Christi, seine jungfräuliche Geburt usw., zweitens an der Erzählung des Aphroditianus über das Erscheinen des wunderbaren Sternes und die Reise der Magier nach Bethlehem. In der Hauptstadt des Perserreiches, im Tempel der Göttin Hera, die auch den Namen „Quelle“ (πηγή) führt, leuchtet plötzlich zu Häupten der Statue der Göttin ein glänzender Stern auf und gleichzeitig ertönt eine Stimme, die der Göttin im Namen des „großen Helios“ ankündigt, daß sie die jungfräuliche Mutter dessen werden solle, „der der Erste in allen Rangordnungen ist, der der Anfang und das Ende, der Anfang des Heils, das Ende des Verderbens heißt“. Sobald die Stimme verklungen, werfen sich alle Bildsäulen, die den Tempel schmücken, vor Hera zu Boden. Im zweiten Akte werden unzufriedene Christen zurechtgewiesen, im dritten die Zauberkünste des Obermagiers Orikatus durch die Wundermacht des Bischofs Kasteleus überboten und beschämt, im vierten die Juden ihres Unglaubens wegen scharf getadelt. — Das merkwürdige Buch ist ein Roman mit dogmatisch-apologetischer Spitze. Das Christentum und zwar die kirchlich-orthodoxe Lehre soll über alle andern Religionen triumphieren. Wenn auch dem Hellenentum warme Sympathie bekundet, ja in ethischer Beziehung das Hellenentum dem Christentum fast gleichgestellt wird, so soll damit dem Hellenen eine Brücke zum Christentum geschlagen werden. Der christliche und kirchliche Standpunkt wird nirgendwo preisgegeben. Der Kampf gegen andere Religionen wird freilich vielfach mit stumpfen Waffen geführt, mit Sagen und Fälschungen, die jedoch zum großen Teil aus der Vorzeit überkommen sind und in gutem Glauben, im Vertrauen auf alte Gewährsmänner verwertet werden. Die Orakel der Kasandersage und ebenso die Erzählung des Aphroditianus sind der um 430 verfaßten „Christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes entnommen, sind aber auch schon von Philippus aus literarischen Vorlagen früheren Datums geschöpft worden (vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 136 f.). Ist mit der Benutzung der „Christlichen Geschichte“ ein terminus a quo für die Ermittlung der Entstehungszeit unseres Buches gegeben, so darf als terminus ante quem der Sturz der Sasanidendynastie im Jahre 633 und auch schon der siegreiche Feldzug des Kaisers Heraklius gegen die Perser, seit 622, gelten. Die meisten Forscher haben das Buch in das 6. Jahrhundert verwiesen; der jüngste Herausgeber und gründlichste Bearbeiter, Bratke, will es in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts setzen. Als Heimat kommt zunächst Syrien, dann aber auch Kleinasien in Betracht. — Ein größerer Abschnitt des Buches ist zuerst 1804 von Fr. X. Berger herausgegeben und bei MGr 10, 97—108, abgedruckt worden. Das ganze Buch ward von A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina 1, Mosquae 1893, 73—125, und wiederum von A. Wirth, Aus orientalischen Chroniken, Frankfurt a. M. 1894, 143—210, veröffentlicht, aber beide Male in recht unzureichen-

der Weise. Eine zuverlässige Rezension, nebst allseitiger Würdigung und mancherlei Textesbeigaben, lieferte Ed. Bratke. Das sog. Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 19, 3), Leipzig 1899. Die Schilderung des Äußern der Mutter des Herrn bei Bratke 237 war aber schon weit korrekter bei Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster i. W. 1898, 49 f., gedruckt worden. Zu bedauern sind die sehr unbegründeten Ausfälle Bratkes gegen den angeblichen Geist der Lüge in der Kirche des 4. Jahrhunderts.

§ 30. Andreas von Kreta.

(1. Lebenslauf. 2. Predigten. 3. Predigten, Forts. 4. Dichtungen. 5. Anderweitige Fragmente.)

1. Lebenslauf. — Andreas ward um 660 zu Damaskus geboren und schon im Alter von 14 oder 15 Jahren von seinen Eltern in das Kloster des Heiligen Grabes zu Jerusalem verbracht. Bischof Theodorus der Patriarchalvikar (τοποτηρητής) — einen Patriarchen hatte Jerusalem seit 638 nicht mehr — nahm ihn in die Zahl seiner Kleriker auf, gewann Vertrauen zu ihm und sandte ihn 685 auch nach Konstantinopel, um Kaiser Konstantin Pogonatus die volle Zustimmung der Kirche von Jerusalem zu den Beschlüssen des sechsten allgemeinen Konzils in Sachen des Monotheletismus zu erklären[1]. Von seinem Aufenthalte in Jerusalem ward er Ἱεροσολυμίτης geheißen. Doch verblieb er nunmehr in der Hauptstadt, wurde zum Diakon geweiht, zum Leiter eines Altersheimes und eines Waisenhauses bestellt und gegen Anfang des 8. Jahrhunderts zum Bischof von Gortyna, der Metropole der Insel Kreta, ernannt. In dieser Eigenschaft nahm er 712 an einem Konziliabulum zu Konstantinopel teil, welches auf Weisung des Kaisers Philippikus Bardanes hin die Beschlüsse des sechsten allgemeinen Konzils aufhob, um den Monotheletismus wieder zur Geltung zu bringen. Sehr bald aber — Philippikus ward am 3. Juni 713 gestürzt — hat er sich eines Besseren besonnen und wohl schon 713 dem Archidiakon Agathon zu Konstantinopel ein Bekenntnis des orthodoxen Glaubens gegenüber den Häresien der Nestorianer, der Monophysiten und der Monotheleten abgelegt. Unter dem Bilderstürmer Leo dem Isaurier (717—741) ist er mit Entschiedenheit für die Bilderverehrung eingetreten. Sein Tod fiel allem Anschein nach auf den 4. Juli 740.

S. Vailhé, St. André de Crète: Echos d'Orient 5 (1902) 378—387. Vailhé bietet hier zum ersten Male eine zuverlässige Lebensskizze. L. Denisov, Leben des hl. Andreas von Kreta, Moskau 1902 (russisch), ist mir nicht zugänglich gewesen. Ein Enkomium auf Andreas von einem Patrizier und Quästor Nicetas, der wahrscheinlich zu Beginn des 10. Jahrhunderts lebte, ward herausgegeben durch A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5, St. Petersburg 1898, 169—180. Über dieses und andere, jüngere Enkomien vgl. Vailhé a. a. O. 378—380.

---

[1] Die alte Annahme, Andreas habe dem Konzil von 680/681 selbst beigewohnt, ist nicht aufrecht zu halten.

2. Predigten. — Der Nachlaß des hl. Andreas besteht zum größten Teil aus Predigten. Die Gesamtausgabe bei MGr 97 enthält 21 oder vielmehr 22 Predigten in nachstehender, jedenfalls dem Gange der Ereignisse angepaßter Reihenfolge. 1—4. Vier Reden auf Mariä Geburt, von denen die zweite und die dritte sich die besondere Aufgabe setzen, zu zeigen, daß und inwiefern die Jungfrau dem Geschlechte Davids entstammte. 5. Auf Mariä Verkündigung. 6. Auf die Beschneidung des Herrn und auf Basilius d. Gr. — an dem Festtage der Beschneidung des Herrn wurde auch das Gedächtnis des hl. Basilius begangen[1]. 7. Auf die Verklärung des Herrn. 8. Auf den „viertägigen" Lazarus. 9. Auf die Palmzweige oder auf den Einzug des Herrn in Jerusalem, nach den Anfangsworten am Tage nach der vorhergehenden Rede gehalten. 10—11. Zwei Reden auf Kreuzerhöhung. 12—14. Drei Reden auf Mariä Himmelfahrt. 15. Auf die Enthauptung des Täufers. 16. Auf den Apostel Titus, den ersten Bischof von Kreta. 17. Auf den Martyrer Georgius. 18. Auf den Bischof Nikolaus von Myra. 19. Zwei Reden auf den Einsiedler Patapius. 20. Über den Zöllner und den Pharisäer. 21. Über das Menschenleben und über die Verstorbenen.

Papadopulos-Kerameus konnte noch eine bisher ganz unbekannte Rede auf Jakobus, den Apostel und Gottesbruder, unter des Andreas Namen mitteilen. Im übrigen hat der Bestand an Predigten seit Mignes Ausgabe keine Bereicherung erfahren. Ein zweites, von Rede 17 verschiedenes Enkomium auf den Martyrer Georgius war schon 1675 in den Acta Sanctorum gedruckt, aber bei Migne übersehen worden.

Die große Mehrzahl dieser 24 Predigten wird als echt anzuerkennen sein. Bei einigen Nummern schwanken die handschriftlichen Autorenangaben. Rede 3 auf Mariä Geburt wird auch Johannes von Damaskus zugeeignet. Von den zwei Enkomien auf den Martyrer Georgius, die sehr verschiedene Anlage zeigen, ist neuerdings bald das eine (in den Acta Sanctorum) bald das andere (bei Migne) als zweifelhaft oder unecht bezeichnet worden. Die Frage nach der Echtheit der Rede 18, auf Nikolaus von Myra, hat Anrich, der Erforscher der griechischen Nikolauslegende, weder bejahen noch verneinen wollen. Von den zwei Reden auf den Einsiedler Patapius ist die zweite nicht Ἀνδρέου, sondern ἀπὸ φωνῆς Ἀνδρέου überschrieben; sie will also einem Vortrag des Andreas entnommen, nicht aber von Andreas aufgezeichnet sein.

---

[1] Vgl. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis 1², Oeniponte 1896, 47 f. Zu Beginn des zweiten Abschnittes der Rede (MGr 97, 924) wird Basilius ἡ τῶν ἀρετῶν βάσις, „das Bollwerk der Tugenden" genannt. Bei Georgius Pisides (Contra Severum v. 651; MGr 92, 1672) heißt Basilius ἡ βάσις τῶν δογμάτων. Eben dieses Wortspiel begegnete uns auch schon einmal bei Pseudo-Ephräm; vgl. Bd. 4, S. 349.

Fr. Combefis, SS. Patrum Amphilochii, Methodii et Andreae Cretensis opera omnia. Paris. 1644. Gallandi, Bibl. vet. Patrum 13, Venet. 1779, 91—184 (vgl. Proleg. VI): S. Andreae Cret. homiliae selectiores (im ganzen 11). Auf Combefis und Gallandi beruht Text und Übersetzung der 21 oder 22 Predigten bei MGr 97, 805—1302. Das bei Migne übersehene Enkomium auf den Martyrer Georgius steht in den Acta SS. Apr. 3, Antverp. 1675, XX—XXV. Die neue Rede auf Jakobus, den Bruder des Herrn, bei A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1. St. Petersburg 1891, 1—14. Ein paar Exzerpte aus Predigten des Andreas über die hl. Eucharistie bei J. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, Athen 1890, 330 f. — Zu den Reden 12—14, auf Mariä Himmelfahrt, vgl. H. Jürgens in der Zeitschr. f. kath. Theol. 4 (1880) 611—613. Zu Rede 14 vgl. auch A. Ballerini, Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum (Romae 1854—1856) 2, 687—691. — Zu Rede 16, auf den Apostel Titus, vgl. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 2, Braunschweig 1884, 402. — Zu den zwei Enkomien auf den Martyrer Georgius vgl. Krumbacher-Ehrhard, Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung: Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl., Bd 25, Abhandl. 3 (1911) 207—212. — Rede 18, auf Nikolaus von Myra, ward von neuem rezensiert und auf ihre Herkunft geprüft durch G. Anrich, Hagios Nikolaos, der hl. Nikolaos in der griechischen Kirche, Leipzig 1913—1917, 1, 419—428; 2, 346—354. — Zu der Rede auf Jakobus, bei Papadopulus-Kerameus, vgl. J. Haußleiter in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 14 (1894) 73—76. — Über georgische Übersetzungen von Predigten des Andreas siehe Peradze im Oriens Christianus, 3. Serie, 3—4 (1929—1930) 112 f.

3. Predigten (Forts.). — Andreas ist ein ungewöhnlich begabter Prediger und bekundet auch rhetorische Schulung. Am meisten glänzt er als Festredner. Mit moralisch-praktischen Stoffen befaßt er ich nur selten und in der Ausnützung der vorgetragenen Glaubenswahrheiten oder der entwickelten Tugendbeispiele liebt er große Kürze. Doch zeugt das, was er bei solchen Anlässen sagt, von einer natürlichen Anlage zu religiöser Reflexion. Seiner Diktion aber eignet überall ein gewisser Adel, nicht selten auch eine überraschende Kühnheit und eine bezwingende Kraft.

In der langen Rede 5, auf Maria Verkündigung, huldigt Andreas in ausgiebigem Maße der Sitte, biblischen Szenen durch eingelegte Gespräche Farbe und Leben zu geben. Gabriel wird durch den himmlischen Vater über Zweck und Tragweite der Botschaft an die Jungfrau einläßlich unterrichtet. Zu Nazareth angekommen, geht der Engel, „mitten zwischen Furcht und Freude stehend“, mit sich selbst zu Rate, wie er sich wohl am besten seiner Aufgabe entledigen werde. „Wie soll ich beginnen mit der Ausführung des Auftrags Gottes? Soll ich schnellen Schrittes in das Schlafgemach eintreten? Aber ich werde die Jungfrau in der Tiefe der Seele erschrecken. Soll ich mich langsam nähern? Aber die Maid wird glauben, ich hätte mir wie ein Dieb den Eingang erschlichen. Soll ich an die Türe klopfen? Aber wie? Das ist doch nicht die Gewohnheit der Engel, und nichts von allem, was festhält oder festgehalten wird, kann einem unkörperlichen Wesen

den Weg versperren. Soll ich zuvor die Türe öffnen? Aber ich vermag auch bei verschlossener Türe in das Innere zu gelangen. Soll ich sie beim Namen nennen? Aber ich werde das Mädchen in Verwirrung bringen. Dies also will ich tun: ich will mein Verhalten dem Auftrag dessen, der mich gesandt hat, anpassen. Er verfolgt ja den Zweck, das Menschengeschlecht zu retten, ein Ratschluß, der allerdings wunderbar ist, aber jedenfalls voll des Erbarmens, ein Unterpfand der Versöhnung" [1] usw. Und wie dieser Monolog, so dehnt sich nun auch der Dialog mit der Jungfrau in die Länge und die Breite, indem ein jedes Wort des biblischen Textes immer wieder umschrieben und in dieser oder jener Weise näher ausgeführt wird.

Unter den drei Reden auf Mariä Himmelfahrt, 12—14, ragt inhaltlich die zweite hervor. Das Fest der κοίμησις τῆς θεοτόκου war neueren Datums und wurde von einigen mit Berufung auf das Schweigen der Heiligen Schrift abgelehnt, während für Andreas dieses Schweigen aufgewogen wird durch die Stimme der Überlieferung. Er erklärt deshalb: „Das Fest ist feierlich zu begehen und nicht in Dunkel zu begraben, weil es keine Neuerung darstellt, sondern seinen alten Glanz wiedererlangt hat." [2] Er schildert dann die unvergleichliche Gnadenfülle der Gebenedeiten und schließt mit den Worten: „Es war also ein wahrhaft neues und über unsere Vernunft erhabenes Schauspiel: das Weib, welches an Reinheit die Natur der Himmel übertraf, tritt in das innere Heiligtum der Himmel ein; die Jungfrau, die durch das Wunder der Gottesmutterschaft die Natur der Seraphim überragte, naht sich der ersten Natur, Gott selbst, dem Urheber des Alls; die Mutter, welche das Leben selbst gebar, erreicht ein mit ihrer Geburt wetteiferndes Lebensende. Denn wie sie geboren hat, ohne daß ihre Jungfrauschaft Schaden nahm, so ist sie gestorben, ohne daß ihr Fleisch der Verwesung anheimfiel." [3]

4. Dichtungen. — Auch als Dichter hat Andreas sich einen Namen gemacht. Er gilt sogar als der Vater einer neuen Gattung von Kirchenliedern, der sog. κανόνες, wie sie uns oben bei Johannes von Damaskus begegneten (§ 11, 9). Dort ward schon bemerkt, daß diese Kanones längere Gesänge darstellen, die sich aus neun, mitunter auch acht, mehrstrophigen Liedern (ᾠδαί) zusammensetzen, Liedern, von welchen jedes seinen eigenen Bau und seine eigene Melodie hat. Es sind also vielgestaltige Gebilde, die reichliche Gelegenheit zur Entfaltung gesteigerter Technik boten. Doch hat Andreas der Versuchung zu Künsteleien nicht in dem Maße nachgegeben wie der Damaszener, wiewohl auch seine Kanones an Nüchternheit und Verstandesmäßigkeit kranken, indem sie trotz des großen Wort-

[1] MGr 97, 892 f. [2] MGr 97, 1071. [3] MGr 97, 1082.

reichtums Empfindung und Begeisterung oft vermissen lassen. Übrigens ist bisher nur eine kleine Auswahl aus dem handschriftlich vorliegenden Materiale gedruckt worden. Migne bietet Kanones in B. Annae conceptionem, in B. Mariae natalem, in Lazarum, in Mediam Pentecosten, und vor allem auch den sog. Großen Kanon (ὁ μέγας κανών), einen Buß- und Reuegesang, dessen Länge sprichwörtlich wurde. Er ist in vier Abschnitte (τμήματα) gegliedert und zählt nicht weniger als 250 Strophen, hat sich aber in der morgenländischen Liturgie des Donnerstags der fünften Fastenwoche bis zur Stunde behauptet. Ernst des Gefühls und eine gewisse Gedrungenheit des Ausdrucks sind ihm nicht abzusprechen, wenngleich die schier endlose Wiederholung derselben Gedanken notwendig ermüdend wirkt. Aus dem ersten Abschnitt seien ein paar Strophen ausgehoben[1].

„Dir allein, Herr, sündigte ich, bin der größte der Sünder.
Verachte mich, mein Heiland Christus, nicht.
Guter Hirte, ich bin das Schaf, das du suchst in der Wüste,
Verachte den Verirrten nicht, mein Heil.
Süßer Jesus, dir dank' ich das Heil und dir dank' ich das Dasein
Und dir die Hoffnung, zu bestehen vor Gott.
Reuerfüllt bekenn' ich es dir, meine Sünde ist maßlos;
Ach Gnade, Gnade, du Barmherziger.
Es nahet, o Seele, das End', es nahet, bedenke es ernstlich!
Bist du bereitet?
Wache auf! Zu Ende neigt der Zeiten Lauf,
Und nah vor der Türe der Richter steht.
Dem Traume, der Blume, die welket, gleichet das Leben;
Drum wirf die eitlen Sorgen hin.
Wo gibt's in dem Leben Sünden, wo sträflicher Taten Namen,
Wo irgend Bosheit,
Die nicht ich, o Herr, auf mich geladen hätt',
In Gedanken, Worten, böser Absicht voll?
Mit Vorsatz, mit Willen, durch Taten hab' ich gesündigt
Wie niemals einer sündigte."

In noch größerer Anzahl als Kanones haben sich sog. Idiomela (ἰδιόμελα) des Andreas erhalten, Lieder, wie wir sie schon zu wiederholten Malen, zuletzt bei Johannes von Damaskus, antrafen. Es sind durchweg vereinzelte Strophen von beschränkter Verszahl, Gebete, Anrufungen oder Lobpreisungen enthaltend. Doch mag Petit mit Recht urteilen, die „chefs d'œuvre" unseres Dichters, „si chefs d'œuvre il y a", fügt er bei, seien unter den Idiomela und nicht unter den Kanones zu suchen[2].

Verlaufen die Idiomela sowohl wie die Kanones, weil zur Verwendung beim Gottesdienste bestimmt, alle in jenem rhythmischen Verse, welcher die Silben nur zählt, ohne auf ihre Länge oder Kürze

---

[1] Nach der Übersetzung Jacobis in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 (1882) 223 f.
[2] Petit bei Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrét. 1, 2, 2035.

zu achten, so besitzen wir doch auch wenigstens noch ein metrisches, nach den Regeln antiker Prosodie gebautes Gedicht aus der Feder des Andreas, vermutlich vom Jahre 713. Der Archidiakon und Skeuophylax Agathon in Konstantinopel, der auf dem sechsten allgemeinen Konzil als Sekretär fungierte, hatte Andreas, der zu Besuch in der Hauptstadt weilte, ein Buch geliehen, einen Bericht über die Verhandlungen des genannten Konzils. Die Rücksendung des Buches an Agathon begleitet Andreas mit 128 iambischen Trimetern, in denen er seinen Dank bezeugt und auch seine rückhaltlose Zustimmung zu den Entscheidungen des Konzils ausspricht. Diese Verse sind deshalb ein schätzbarer urkundlicher Beleg für den baldigen Rücktritt des Verfassers vom Monotheletismus zur Orthodoxie.

Die Gedichte bei MGr 97, 1306—1444, Canones praecipui et triodia, Idiomela, Iambi ad Agathonem, sind auch aus Combefis bzw. Gallandi herübergenommen. Bei Christ und Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 147—161, findet sich der erste der vier Abschnitte des Großen Kanons und ein zweifelhafter oder vielmehr unechter Kanon auf Petri Kettenfeier. Vgl. J. L. Jacobi in der Zeitsch. f. Kirchengesch. 5 (1882) 208 f. 223 f. L. Petit bei Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie 1, 2, Paris 1907, 2034—2041. Über den Großen Kanon im besondern vgl. noch A. Maltzew, Der große Buß-Kanon des hl. Andreas deutsch und slawisch, unter Berücksichtigung des griechischen Textes, Berlin 1894. N. Nilles. Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis 2^2, Oeniponte 1897. 147—153. A. Papadopulos-Kerameus. Ὁ μέγας κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης: Ἐκκλησ. Φάρος 1910, Juni, 501—513. Die „Iambi ad Agathonem" wurden von neuem rezensiert durch A. Heisenberg, Ein iambisches Gedicht des Andreas von Kreta: Byzant. Zeitschrift 10 (1901) 505—514.

5. Anderweitige Fragmente. — Ein Fragment „De sanctarum imaginum veneratione", welches die Bilderverehrung durch Zeugnisse aus dem hohen Altertum begründet bzw. verteidigt, ist aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts durch Boissonade herausgegeben worden. Die Echtheit dürfte keinem Bedenken begegnen. Daß Andreas zu Gunsten der Bilderverehrung das Wort ergriffen oder eine Streitschrift gegen den Ikonoklasmus veröffentlicht hat, bezeugen die Menäen zu seinem Festtage am 4. Juli. Zum Schlusse seiner Rede auf die Beschneidung des Herrn spricht er von dem Raub der Bilder durch die Hand ehrloser Menschen[1].

Anders liegen die Dinge bei einem schon von Petavius edierten Texte mit der Aufschrift „Methodus investigandi cycli solaris et lunaris necnon paschatis". Ihm fehlt, soviel ich sehe, jegliche Beglaubigung.

Das erstgenannte Fragment bei J. Fr. Boissonade, Anecdota Graeca 4, Paris. 1832, 471; bei MGr 97, 1301—1304. Vgl. Vailhé in den Échos d'Orient 5 (1902) 387. — Das zweite Stück bei MGr 19, 1329—1334.

[1] MGr 97, 932.

Sechster Abschnitt.

Kirchliche Dichtung.

§ 31. Vorbemerkung.

Andreas von Kreta, ward vorhin gesagt, führte die Kanones in die kirchliche Dichtung ein und erntete damit reichen Beifall. Die byzantinische Kirchenpoesie trat in ein neues Stadium. Bisher hatte sie sich hauptsächlich der Form des κοντάκιον (κονδάκιον) oder des Hymnus bedient. Das war die Form, in welche Romanus seine Gesänge zu kleiden pflegte, die an Kühnheit und Erhabenheit nie mehr übertroffen werden sollten.

Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts begann die griechische Kirchendichtung entschiedener und allgemeiner, als es früher schon geschehen, das Joch der antiken Metrik abzuschütteln, um einen andern, den rhythmischen Vers zu gewinnen, der, unbekümmert um die Kürze oder Länge der Silbe, sich lediglich dem Wortakzente beugte. Sie entsprach nur einer Forderung der Zeit. Sie wollte der reichen Entfaltung der Liturgie entgegenkommen, den Glanz des Gottesdienstes erhöhen helfen, und mußte deshalb dem Umstande Rechnung tragen, daß die lebende Sprache die Quantität über Bord geworfen hatte, indem sie nicht mehr zwischen kurzen oder langen Vokalen unterschied, sondern nur noch isochrone, mit der gleichen Zeitdauer gesprochene Vokale kannte. Im Ohr und im Herzen des Volkes konnte somit ein Gesang in Iamben oder Trochäen keinen Widerhall mehr wecken, mochte auch in Gelehrtenstuben die Metrik der Vorzeit noch Freunde und Nachahmer finden.

Die vorherrschende Form des rhythmischen Kirchenliedes war anfangs, wie bemerkt, der Hymnus, dessen früheste Jugendzeit allerdings kaum noch aufzuhellen ist. Die ältesten uns bekannten Beispiele des Hymnus sind anonym überliefert und schwer zu datieren. In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts aber tritt er uns schon in gereiftem Mannesalter entgegen. Mit einem Schlage sozusagen ward er zu hoher Vollendung erhoben durch die Meisterhand des genannten Romanus, eines Dichters, der, lange vergraben und vergessen, erst durch Krumbacher in die Literaturgeschichte eingeführt wurde. Er ist allgemein mit freudigem Staunen begrüßt und sofort auf einen Ehrensitz erhoben worden.

Der berühmteste Hymnus der griechischen Kirche, der sog. Akathistos zu Ehren der Gottesgebärerin, ward zwar auch schon Romanus zugeeignet, ist aber wohl nicht vor dem Ende des 7. Jahrhunderts entstanden, wenngleich es noch nicht gelingen wollte, den wirklichen Autor zu erfassen.

In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts sind Sophronius von Jerusalem, Maximus Konfessor, Georgius Pisides als Dichter tätig

gewesen. Doch war keiner von ihnen Kirchendichter in dem Sinne, in welchem Romanus es war. Ihre Lieder waren nicht zum Vortrag beim Gottesdienste oder zur Erbauung des Volkes bestimmt und trugen daher auch nicht das neue Gewand des rhythmischen Verses, sie verfolgten vielmehr rein literarische Zwecke, wandten sich an auserlesene Kreise und gefielen sich in der Nachbildung antiker Metren. Von Maximus Konfessor besitzen wir noch drei anakreontische Oden (§ 6, 6), unter den Werken des Sophronius von Jerusalem steht eine größere Sammlung von Anacreontica (§ 7, 3), Georgius Pisides, der, soviel wir wissen, immer nur in gebundener Rede zu der Öffentlichkeit gesprochen hat, wählte den iambischen Trimeter, ausnahmsweise auch den daktylischen Hexameter. Übrigens hat der Pisidier nicht bloß religiöse Gegenstände besungen. Er gilt sogar als der hervorragendste griechische Profandichter des 7. Jahrhunderts und war ein viel bewundertes und nachgeahmtes Vorbild der späteren byzantinischen Profanpoesie.

Germanus von Konstantinopel, Johannes von Damaskus und sein Adoptivbruder Kosmas, in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, sind wieder Kirchendichter im vollen Sinne des Wortes. Unter des Germanus Namen liegen freilich nur einige kleinere Lieder vor (§ 10, 3). Johannes und Kosmas aber sind beide hell leuchtende Sterne, Dichter von Gottes Gnaden und insbesondere die bedeutendsten oder doch die gefeiertsten Vertreter jener Kanondichtung, wie Andreas von Kreta sie inaugurierte. Wer von beiden der Größere gewesen, ist eine bestrittene Frage. Doch scheint Johannes den Adoptivbruder nicht bloß an Künstlichkeit der Versbildung übertroffen zu haben, sondern auch an Wärme des Gefühls und Schwung der Darstellung.

Grundlegend für die Erforschung der Geschichte des griechischen Kirchenliedes wurden die Anthologia graeca carminum christianorum, adornaverunt W. Christ et M. Paranikas, Lipsiae 1871, und noch viel mehr die Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata, ed. J. B. Pitra, 1, Paris. 1876, welch letzteren Pitras Hymnographie de l'église grecque, dissertation accompagnée des offices du 15 janvier, des 29 et 30 juin en l'honneur de St. Pierre et des apôtres, Rome 1867, voraufgegangen war. Ein sehr lehrreiches Referat über Pitras Analecta sacra 1 erstattete J. L. Jacobi, Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes: Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 (1882) 177—250. Genannt seien auch die verständnisvolle Thèse von Edm. Bouvy, Poètes et Mélodes, étude sur les origines du rhythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque, Nîmes 1886, und die Antrittsvorlesung von F. Cabrol, L'hymnographie de l'église grecque, Angers 1893. Sonstige Literatur, aus früheren Jahren, verzeichnet Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2], München 1897, 656 ff.

§ 32. Romanus der Sänger.

(1. Leben. 2. Hymnen. 3. Zeitgenössische Dichter.)

1. Leben. — Romanus, erst vor kurzem aus den Handschriften auferweckt, wird schon allerseits als größter Hymnendichter der griechischen Kirche bezeichnet. Die Griechen selbst haben ihm den Namen

ὁ μελῳδός gegeben, „der Sänger“ oder genauer „der Erfinder von Melodien“, weil die Dichter meistens nicht bloß die Texte (ἔπη), sondern auch die Melodien (μέλη) schufen. Über die Lebensumstände dieses heiligen Sängers sind wir nur sehr mangelhaft unterrichtet. Die wichtigste Quelle sind die Menäen, welche zum Festtage des Heiligen am 1. Oktober Folgendes erzählen[1]: „Romanus stammte aus Syrien und war eine Zeit lang Diakon an der Auferstehungskirche zu Berytus. In den Tagen des Kaisers Anastasius kam er nach Konstantinopel, wo er, vermutlich als Priester, in den Klerus der Theotokoskirche ἐν τοῖς Κύρου aufgenommen wurde. Eines Nachts erschien ihm die Theotokos im Traume, um ihm die Gabe der Hymnendichtung (τὸ χάρισμα τῶν κοντακίων) zu verleihen. Alsbald begann er seinen Weihnachtshymnus ἡ παρθένος σήμερον zu singen und verfaßte dann auch zur Verherrlichung der übrigen Kirchenfeste Hymnen, im ganzen gegen tausend (ὡς περὶ τὰ χίλια).“

Die Zeitbestimmung lautet: ἐπὶ τῶν χρόνων Ἀναστασίου τοῦ βασιλέως. Welcher Kaiser ist gemeint, Anastasius I. Dikorus (491—518) oder Anastasius II. Artemius (713—716)? Die Frage darf weitergreifende Bedeutung beanspruchen, weil die Antwort den ganzen Entwicklungsgang des griechischen Kirchenliedes maßgebend beeinflußt. Christ — es sollen nur führende Forscher genannt werden — entschied sich für Anastasius II., Pitra und Krumbacher für Anastasius I. Krumbacher hat indessen die Ansicht, die er noch 1897 vertrat, 1899 für erschüttert erklärt, indem er besonders betonte, die Anspielungen auf Zeitereignisse (Erdbeben, Hungersnot, Kriegsdrangsale), denen er in den Hymnen des Sängers begegnet war, schienen in das 8. Jahrhundert zu weisen und nicht in das 6. Dagegen fand De Boor diese Anspielungen im 6. Jahrhundert noch leichter verständlich als im 8., und ebenso urteilten auch Vasiljev und Van den Ven, während Vailhé wieder in das 8. Jahrhundert hinabsteigen zu sollen glaubte. Maas jedoch hat den früheren Ansatz noch einmal in Schutz genommen und anerkanntermaßen zu neuen Ehren zu bringen gewußt; die Abfassung der Hymnen, erklärte Maas, falle in die Jahre 536—556.

Die Worte ἐπὶ χρόνων Ἀναστασίου lassen zunächst an Anastasius I. denken, insofern sie vorauszusetzen scheinen, daß es einen Anastasius II. noch nicht gegeben habe. Wahrscheinlich geht der Bericht der Menäen auf eine alte, jetzt verschollene „Vita S. Romani“ zurück. Die bewundernswerte Vollendung, die den Hymnen des Sängers eignet, könnte die Annahme empfehlen, daß die Hymnendichtung schon eine längere, von tastenden Versuchen allmählich aufwärts führende Geschichte durchlaufen hatte. Anderseits zeugen diese Hymnen von einer schöpferischen

---

[1] Ein Abdruck des Menäen-Berichtes auch bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 663 f.

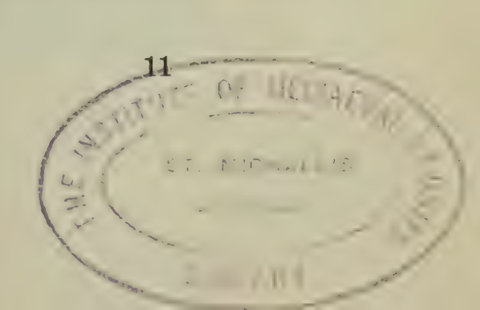
Anlage und Begabung, welche wohl imstande sein mochte, ohne fremde Stütze aus eigener Kraft sich in die Höhe zu schwingen. Der Text, soweit er bisher bekannt geworden, bietet zu einer genaueren Datierung nur recht wenig an zuverlässigen Anhaltspunkten. In einem noch ungedruckten Liede auf den Mittwoch der dritten Fastenwoche aber erwähnt Romanus, wie Maas mitteilte[1], als Ereignisse seiner Tage den sog. Nika-Aufstand des Jahres 532, den Einsturz der Hagia Sophia Mitte Januar 532 und den am 23. Februar 532 begonnenen Neubau. Dagegen hat sich irgend eine beweiskräftige Spur, welche über das 6. Jahrhundert hinabführen würde, nicht aufzeigen lassen. Die häufiger vorkommenden Erklärungen oder Andeutungen christologischen Gehalts bekunden keine Polemik gegen den Monotheletismus, sondern betonen und preisen immer nur jene Zweiheit der Naturen in der Einheit der Person, wie sie durch die Beschlüsse des Chalcedonense und die Glaubensdekrete Justinians eingeschärft wurde.

Über das Leben bzw. die Zeit des Romanus handelten: Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2], München 1897, 663—669. Ders., Umarbeitungen bei Romanos, mit einem Anhang über das Zeitalter des Romanos (aus den Sitzungsberichten der Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. und hist. Kl.). München 1899. C. de Boor, Die Lebenszeit des Dichters Romanos: Byzant. Zeitschrift 9 (1900) 633—640. A. Vasiljev, Die Lebenszeit des Meloden Romanos, St. Petersburg 1901 (russisch); vgl. Byzant. Zeitschr. 12 (1903) 387. S. Vailhé, St. Romain le mélode: Échos d'Orient 5 (1902) 207—212. P. van den Ven, Encore Romanos le mélode: Byzant. Zeitschr. 12 (1903) 153—166. P. Maas, Die Chronologie der Hymnen des Romanos: ebd. 15 (1906) 1—44. — R. Bousquet, Le culte de St. Romain le mélode dans l'église grecque et l'église arménienne: Echos d'Orient 3 (1900) 339—342. S. Pétridès, Office inédit de St. Romain le mélode: Byzant. Zeitschr. 11 (1902) 358—369.

2. Hymnen. — Aus den liturgischen Büchern der griechischen Kirche wurde Romanus durch spätere Hymnographen verdrängt. Seine schlichte und ernste Größe scheint dem herrschend gewordenen Geschmack nicht mehr entsprochen zu haben. Der vorhin genannte Weihnachtshymnus Ἡ παρθένος σήμερον ist jedoch bis ins 12. Jahrhundert hinein bei der Weihnachtstafel im kaiserlichen Palaste unter großem Pomp zur Aufführung gebracht worden. Im ganzen sind gegen achtzig Hymnen erhalten geblieben, von denen bis heute etwa die Hälfte ediert ward. Kardinal Pitra hat einige dreißig zum Druck befördert; Krumbacher, der eine Gesamtausgabe vorbereitete, aber leider nicht mehr abschließen konnte, hat einige zehn Stücke mit vorbildlicher philologischer Genauigkeit und historischer Gelehrsamkeit rezensiert und kommentiert.

Unsere ältesten Handschriften stammen aus dem 10. Jahrhundert, sind also um vier Jahrhunderte jünger als der Dichter. Nachweislich sind gewisse Vulgarismen, die der ursprüngliche Text aufwies, später

[1] Siehe Maas in der Byzant. Zeitschr. 15 (1906) 2 ff.



mehr oder weniger folgerichtig ausgemerzt worden. Auch sind metrische oder musikalische Umarbeitungen wahrzunehmen, die wohl damit zusammenhängen, daß die Originalmelodien abhanden kamen oder auch veraltet erschienen[1]. Die Struktur der langgedehnten Lieder ist verhältnismäßig einfach. Die 24 oder mehr Strophen, aus denen sie bestehen, pflegen in Silbenzahl, Akzent und syntaktischer Gliederung völlig einander zu entsprechen. Die Anfangsbuchstaben der Strophen bilden jedesmal eine Akrostichis. Als Proömium, κουκούλιον geheißen, wird eine Strophe von anderem Metrum, d. h. anderer Melodie, voraufgeschickt. Auch wird stets ein Refrain angefügt. Die Themata überraschen durch ihren Reichtum, um so mehr, als ja doch nur noch ein bescheidener Rest jener „gegen tausend Hymnen" vorliegt, von welchen die Menäen sprachen. Es werden nicht bloß kirchliche Festfeiern und christliche Heilige besungen, sondern auch eine Reihe biblischer Persönlichkeiten und manche Glaubenswahrheiten behandelt. Wir haben drei Lieder auf den ägyptischen Joseph und auch Lieder auf die Verleugnung Petri und den Verrat des Judas.

Allen seinen Vorwürfen, selbst den gebräuchlichsten, wie dem Weihnachtsfeste oder der Jungfrau unter dem Kreuze, weiß Romanus neue Seiten abzugewinnen, und wie an Fülle der Gedanken, so dürfte er auch an Tiefe der Empfindung und Großartigkeit der Sprache alle andern Sänger der griechischen Kirche überflügeln. Als Schattenseite seiner Hymnen wird von den Kennern fast nur die rhetorische Breite, die allgemeine Krankheit byzantinischer Geisteserzeugnisse, hervorgehoben. Krumbacher schrieb: „Was uns immer aufs neue zu Romanos zurückkehren läßt, was selbst seinen langwierigsten Hymnen einen unzerstörbaren Reiz verleiht und auch mit den undankbarsten seiner Stoffe aussöhnt, ist die glänzende dramatische Steigerung, die kein Melode so meisterhaft wie er begriffen und durchgeführt hat. Dazu kommen andere Vorzüge, die bei keinem zweiten Dichter der byzantinischen Zeit in gleichem Maße wiederkehren, ein nie versiegender Reichtum an Ideen, eine oft unübertreffliche Plastik des Ausdrucks, eine volle und kernige Sprache, die sich meist ebenso glücklich von geschraubtem Pompe als von populärer Trivialität fernhält, alles veredelt und in die feinste Beleuchtung gehoben durch das mannigfaltige und kunstvolle rhythmische Gefüge." [2]

Der mehrgenannte Weihnachtshymnus beginnt mit den Worten:

„Die Jungfrau heute den Höchsten gebärt
Und die Erde dem Unerfaßten die Höhle gewährt.
Die Engel mit den Hirten jubeln und singen,
Die Magier mit dem Sterne den Wanderstab schwingen.

---

[1] Vgl. Maas in der Byzant. Zeitschr. 16 (1907) 565 ff.
[2] Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 669 f.

Denn für uns ist geboren als Kindlein heut,
Der da Gott war vor aller Ewigkeit.
Bethlehem öffnet uns Eden,
Kommt, laßt uns schauen,
Im Verborgenen lacht uns das Leben,
Kommt, laßt uns trauen,
In der Höhle drinnen pflücken wir,
Was vordem war des Paradieses Zier." [1]

In einem Liede auf das Leiden des Herrn heißt es:

„Siehe das Schauspiel und staune, Himmel,
Sinke ins Chaos, Erde (zurück).
Lichte Sonne, wagst du es,
Deinen Herrscher anzuschauen,
Der uns zuliebe erwählte den Kreuzestod!
Zerreißet, ihr Felsen,
Denn der Fels, draus Leben quillt,
Wehe, Nägel durchbohren ihn . . .

Du, mein Erlöser, nahmst das Meine,
Daß ich empfange das Deine;
Wolltest dulden das Todesleid,
Daß ich Leid und Leidenschaft verachten lerne.
Das Leben entquoll dem Tod:
Dich barg man im Grabe,
Uns erwarb ein seliges Heim
Deine Gnade, das Paradies.
Du Hoher stiegst herab, mich Armen zu erhöhen;
Niederfahrend zu des Hades Tor,
Schlossest du des Himmels Pforte auf.
Alles vollbrachtest du wegen des Sünders,
Alles ertrugst du.
Juble im Reigen, o Adam." [2]

Das Proömium des Hymnus auf den Jüngsten Tag bittet:

„Wenn du kommest, großer Gott,
Ruhmgekrönt auf die Erde,
Und zittern wird das Weltenall;
Wenn ein Strom von Feuersglut
Deinem Throne vorauszieht;
Wenn Bücher werden aufgetan
Und das Verborgene wird geoffenbart:
Dann errette mich
Vom unauslöschlichen Feuer;
Woll' dich würdigen,
Dir mich zur Rechten zu stellen,
Gerechtester Richter mein!"

Die erste Strophe des Hymnus fährt fort:

„Deines so furchtbaren Richterstuhls
Bei mir eingedenk,
Übergütiger Herre mein,

[1] Nach dem Texte bei Maas in der Byzant. Zeitschr. 24 (1923—1924) 3.
[2] Nach der Übersetzung Jacobis in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 (1882) 222.

Und jenes Tags des Endurteils:
Schauer faßt und Angst mich,
Von der eigenen Gewissenspein
Überwiesen der Sündenschuld.
Wenn du nieder dich lassen wirst
Auf deinem Throne dort
Und beginnen das Schuldverhör:
Dann noch zu leugnen
Seine Vergehen,
Nicht einer wird es können;
Denn die Wahrheit überführt ihn
Und die Furcht hält ihn befangen.
Furchtbar wird erbrausen
Dann das Höllenfeuer,
Mit Zähnen knirscht die Frevlerbrut:
Drum meiner erbarme dich
Vorm Ende und schone mich,
Gerechtester Richter mein!“ [1]

Bei Christ und Paranikas, Anthologia graeca carminum christ., Lips. 1871, 131—138 (vgl. Proleg. LI f.), findet sich ein Hymnus des Romanus auf die Apostel. J. B. Pitra veröffentlichte in seinen Analecta sacra 1, Paris. 1876, 1—241 (vgl. Proleg. XXV—XXXI), 29 Hymnen und ließ in seinem S. Romanus veterum melodorum princeps, Romae 1887, noch 3 weitere Hymnen aus Handschriften des Johannesklosters auf Patmos folgen. Krumbacher, der 1897 eine „vollständige Ausgabe des Romanos auf Grund des ganzen Handschriftenmaterials, besonders der patmischen Codices“, ankündigte, bot in seinen „Studien zu Romanos“ (aus den Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wiss.), München 1898, 4 Hymnen: auf die Verleugnung Petri, den keuschen Joseph, den Jüngsten Tag, Mariä Lichtmeß, und in seinen „Miszellen zu Romanos“ (aus den Abhandlungen der Bayer. Akad. der Wiss.), München 1907, wiederum 4 Hymnen: auf den hl. Menas, den hl. Tryphon, zwei auf die vierzig Martyrer. Das Lied auf den hl. Tryphon bezeichnete übrigens Krumbacher selbst schon als unterschoben. Einen wichtigen Nachtrag zu den Untersuchungen Krumbachers über die Geschichte der Legenden von Menas und Tryphon lieferte Franchi de' Cavalieri, Hagiographica. 1. Osservazioni sulle leggende dei ss. martiri Mena e Trifone (Studi e Testi 19), Roma 1908. Vorarbeiten zu der geplanten Gesamtausgabe bildeten auch die Abhandlungen Krumbachers: Umarbeitungen bei Romanos (aus den Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wiss.), München 1899; Romanos und Kyriakos (aus den gen. Sitzungsber.), München 1901; die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie (aus den gen. Sitzungsber.), München 1904. Zu den „Umarbeitungen bei Romanos“ vgl. P. Maas, Grammatische und metrische Umarbeitungen in der Überlieferung des Romanos: Byzant. Zeitschr. 16 (1907) 565—587. Siehe auch Maas, Das Kontakion: ebd. 19 (1910) 285—306.

Zu einzelnen Liedern mag Folgendes bemerkt sein. Krumbachers Abhandlung „Romanos und Kyriakos“ brachte eine neue Ausgabe und Bearbeitung des Liedes auf den Verrat des Judas (bei Pitra, Analecta sacra 1, 92—100). Th. M. Wehofer, Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn (aus den Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl.), Wien 1907, führt die Vorstellungen des Dichters vom Antichrist auf eine Homilie Ephräms des Syrers zurück. P. Maas, Kontakion auf

[1] Nach der Übersetzung bei Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 4, Freiburg i. Br. 1900, 519 f.

den hl. Theodoros unter dem Namen des Romanos: Oriens Christ. N. S. 2 (1912) 48—63, erweist dieses Kontakion als eine Fälschung. Ders., Das Weihnachtslied des Romanos: Byzant. Zeitschr. 24 (1923—1924) 1—13, gibt eine neue Textesrezension dieses Liedes.

Ausnahmsweise scheint Romanus bei seinen dichterischen Ergüssen die Hymnenform beiseite geschoben zu haben. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1, St. Petersburg 1891, 390—392, veröffentlichte ein Gebet in elfsilbigen Versen (εὐχὴ κατὰ στίχον) unter dem Namen des Sängers. Eine neue Ausgabe bei P. Maas, Frühbyzantinische Kirchenpoesie 1 (Lietzmann, Kleine Texte 52—53), Bonn 1910, 8—10.

Zur Würdigung der Dichtungen des Romanus im allgemeinen vgl. Jacobi in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 (1882) 203 ff. 220 ff. 226 ff. 232 ff. Edm. Bouvy, Poètes et Mélodes (Thèse), Nîmes 1886, 367—375. Al. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 4, Freiburg i. Br. 1900, 516—526.

3. Zeitgenössische Dichter. — In der soeben genannten Frühbyzantinischen Kirchenpoesie 1 (ein zweiter Teil ist nicht erschienen) stellte Maas „anonyme Hymnen des 5—6. Jahrhunderts“ zusammen: sechs Abendgebete, einige kleinere Stücke und vier Hymnen, auf die ersten Menschen, auf das verlorene Paradies, auf Elias und die Witwe. Die sechs Abendgebete hatte Maas schon in der Byzant. Zeitschrift 18 (1909) 309—323, herausgegeben und besprochen. Der Hymnus auf die ersten Menschen war noch ganz unbekannt.

Unter dem Namen eines Cyriakus ist ein Lied auf die Auferweckung des Lazarus überliefert, welches auffallend enge Beziehungen zu dem Liede des Romanus auf den Verrat des Judas zur Schau trägt. Krumbacher hat beide Lieder von neuem rezensiert, die Annahme einer gemeinsamen Vorlage, die die Dichter unabhängig voneinander benutzt hätten, als unwahrscheinlich abgelehnt und das Lied des Cyriakus als eine Quelle des Romanus bezeichnet. Auch Pétridès hatte sich schon für die Priorität des Cyriakus ausgesprochen und hatte Cyriakus mit dem Anachoreten gleichen Namens identifiziert, dessen Leben Cyrillus von Skythopolis beschrieb (§ 24, 3). Doch bleibt die Identität, wie Krumbacher hervorhebt, vorerst eine Hypothese. S. Pétridès, Les mélodes Cyriaque et Théophane le Sicilien: Echos d'Orient 4 (1901) 282—287. Krumbacher, Romanos und Kyriakos, München 1901.

Etwa um die Mitte des 6. Jahrhunderts hat Simeon Stylites der Jüngere aus Anlaß verschiedener Erdbeben ein paar kurze Lieder verfaßt (§ 13, 3).

Gleich hinter Romanus steht bei Pitra, Analecta sacra 1, 242—249 (vgl. Proleg. XXXIII f.), ein sonst nicht bekannter Dichter Anastasius mit einem Begräbnisliede (canticum in mortuorum exequiis). Seine frühere Ausgabe dieses Liedes vom Jahre 1868 (Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta 2, 280—287) erklärt Pitra selbst für unzureichend. Jacobi (in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 [1882] 224—226) hat das lange Lied, dessen einzelne Teile von ungleichem Werte sind, in Kürze gewürdigt, ohne auf die Frage nach der Persönlichkeit des Verfassers einzugehen. Papadopulos-Kerameus suchte nachzuweisen, daß Anastasius viel jünger als Romanus und kein anderer sei als der Quästor Anastasius, welcher um 907 zu Konstantinopel lebte und auch verschiedene Kanones dichtete; vgl. Byzant. Zeitschrift 11 (1902) 233 624. Dagegen glaubte S. Pétridès (Les deux mélodes du nom d'Anastase: Revue de l'Orient Chrét. 6 [1901] 444—452) Anastasius Sinaita (§ 8) in dem Dichter Anastasius wiederzuerkennen.

§ 33. Der Hymnus Akathistos.

(1. Inhalt und Form. 2. Entstehungsverhältnisse. 3. Ein zweiter Akathistos.)

1. Inhalt und Form. — Das gefeiertste Lied der griechischen Kirche ist der Ἀκάθιστος ὕμνος, so geheißen, weil beim Vortrag desselben Klerus und Volk zu stehen pflegten, im Gegensatz zu andern Liedern, bei deren Vortrag man saß (καθίσματα). Auch hat man diesen Hymnus schon das griechische „Te Deum" genannt, weil er ein Lob- und Danklied darstellt, welches jedoch an die Gottesgebärerin gerichtet und anscheinend durch ein historisch-politisches Ereignis veranlaßt ist. In dem Proömium tritt nämlich die aus schwerer Gefahr errettete Stadt der Gottesgebärerin redend auf, mit der Erklärung, ihrer erhabenen Schutzherrin aus dankerfülltem Herzen einen Lobgesang widmen zu wollen (εὐχαριστήρια ἀναγράφω σοι, ἡ πόλις σου, θεοτόκε). Die folgenden 24 Strophen, welche der Reihe nach mit den 24 Buchstaben des Alphabets anheben, sind abwechselnd bald größeren bald kleineren Umfangs. Die größeren klingen in den Refrain aus: „Ave, Jungfrau, stets jungfräuliche", die kleineren in ein „Alleluja". Sie gedenken aber niemals einer besondern Wohltat oder Großtat der Gottesgebärerin, knüpfen vielmehr an die biblische Erzählung von der Geburt des Herrn und den sie begleitenden Umständen an, um geschichtlich voranschreitend immer wieder neuen Stoff und Anlaß zu Lobeserhebungen zu gewinnen. Man könnte deshalb auch von einem Hymnus auf die Geburtsgeschichte sprechen. Die Strophen 1—4 führen die Verkündigungsszene vor, 5—6 den Besuch bei Elisabeth und die Bedenken Josephs, die letzten Strophen rufen die gesamte Menschheit zum Lobpreis der Gebenedeiten auf.

In Strophe 1 grüßt der Engel die Jungfrau: „Ave du, durch die die Freude aufleuchtet, Ave du, durch die der Fluch entweicht. Ave, die du Adam vom Falle aufrichtest, Ave, die du Evas Tränen trocknest. Ave, in der Höhe menschlicher Betrachtung nicht mehr zugänglich, Ave, in der Tiefe auch der Engel Augen unerreichbar. Ave, weil du bist des Königs Thron, Ave, weil du trägst den Träger des Alls. Ave, du Stern, der die Sonne verkündet, Ave, du Leib der göttlichen Fleischwerdung. Ave, durch die die Schöpfung erneuert, Ave, durch die der Schöpfer zum Kinde wird." — In Strophe 7 grüßen die Hirten: „Ave, du Mutter des Lammes und des Hirten, Ave, du Hürde der vernunftbegabten Schafe. Ave, du Abwehr der unsichtbaren Feinde, Ave, du Schlüssel zu den Pforten des Paradieses. Ave, weil das Himmlische jubelt mit der Erde, Ave, weil das Irdische aufjauchzt mit den Himmeln. Ave, du nie verstummender Mund der Apostel, Ave, du nie versagender Mut der Martyrer. Ave, du feste Stütze des Glaubens, Ave, du leuchtendes Zeichen der Gnade. Ave, durch die die Unterwelt entvölkert, Ave, durch die wir in Herrlichkeit gekleidet wurden." — In

Strophe 9 grüßen die Magier: „Ave, du Mutter des nimmersinkenden Sternes, Ave, du Strahl des geistigen Tages. Ave, die du den Brand des Truges löschest, Ave, die du die Jünger der Dreieinigkeit erleuchtest. Ave, die du den grausen Tyrannen der Herrschaft entsetzt, Ave, die du den menschenfreundlichen Herrn Christus uns gezeigt hast. Ave, die du uns aus dem barbarischen Götzendienst errettest, Ave, die du uns den Werken des Schmutzes entreißest. Ave, die du der Anbetung des Feuers ein Ende bereitest, Ave, die du uns von der Flamme der Leidenschaft befreist. Ave, Führerin der Zucht der Gläubigen, Ave, Freude aller Geschlechter."

Es wird nicht übertrieben sein, wenn Jacobi urteilt: „Was Enthusiasmus für die heilige Jungfrau, was Kenntnis biblischer Typen, überhaupt religiöser Gegenstände und Gedanken zu leisten vermochten, was Schmuck der Sprache, Gewandtheit des Ausdrucks, Kunst der Rhythmen und der Reime hinzufügen konnten, das ist hier in unübertroffenem Maße bewirkt." [1]

Bei MGr 92, 1335—1348, steht der Hymnus unter den Werken des Dichters Georgius Pisides. Neue Ausgaben bei Christ und Paranikas, Anthologia graeca 140—147; bei Pitra, Analecta sacra 1, 250—262; auch bei M. Paranikas in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια vom 9. April 1893. Vgl. Jacobi in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 (1882) 228—232. N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis[2] 2, Oeniponte 1897, 154—183. Pl. de Meester, Officio dell' Inno Acatisto in onore della santissima Madre di Dio, Roma 1903.

2. Entstehungsverhältnisse. — Was die Herkunft des Hymnus angeht, so pflegte man bislang gewöhnlich Patriarch Sergius von Konstantinopel (610—638), den Vater des Monotheletismus (§ 5, 1), als den Verfasser anzusehen und die Errettung Konstantinopels aus den Händen der Avaren und Slawen im Jahre 626 als den Anlaß zur Abfassung. Triftig begründet war diese Annahme nicht und in jüngster Zeit ist sie von verschiedenen Seiten bestritten worden. Papadopulos-Kerameus glaubte behaupten zu dürfen, Patriarch Photius (858—867) habe den Hymnus gedichtet und zwar zur Danksagung für den Sieg über die Russen, die skandinavischen Ros, die 860 die Hauptstadt in furchtbaren Schrecken versetzten. Eine so späte Datierung scheitert jedoch von vornherein an der Tatsache, auf die v. Winterfeld aufmerksam machte, daß eine St. Gallener Handschrift aus dem 9. Jahrhundert (in der Züricher Stadtbibliothek) schon ein Bruchstück des Akathistos in lateinischer Übersetzung enthält. Sie enthält aber noch mehr. Dem Text des Bruchstücks ist eine längere Vorbemerkung beigegeben, welche berichtet, Patriarch Germanus (715—730) habe den Akathistos verfaßt, und zum Dank für die Rettung von Stadt und Reich vor dem Ansturm der Muslimen im Jahre 717/718 habe

[1] Jacobi in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 5 (1882) 230.

Germanus auch eine Akathistosfeier eingeführt. Er habe nämlich die Anordnung getroffen, die von seinen Nachfolgern gutgeheißen worden: „in adnuntiatione sanctae ... genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi per annos singulos triumphus hic decantari quasi ex voce ipsius civitatis“.

Jedenfalls sind diese Angaben einem Synaxarium oder irgend einem liturgischen griechischen Buche entnommen, und zum mindesten geben sie einen bedeutsamen Fingerzeig. Es ist zu unterscheiden zwischen einem älteren Hymnus und einer jüngeren Hymnusfeier, bei welcher der Hymnus im Namen der ganzen Hauptstadt mit besonderer Festlichkeit zum Vortrag gebracht wurde. Diese Feier verdankt einem politischen Ereignisse ihre Entstehung, nicht der Hymnus, in welchem sich, wie betont, keinerlei Hinweis auf ein derartiges Ereignis findet. Das Proömium des umlaufenden Textes ist dem Hymnus nicht von Haus aus eigen gewesen, sondern erst nach Einsetzung des Hymnusfestes hinzugefügt worden. Der Verfasser hat nur die Gottesmutter als solche preisen wollen.

Es liegt aber auch wohl kein Grund vor, an der Verfasserschaft des Patriarchen Germanus, unter dessen Namen ja auch einige Gedichte überliefert sind (§ 10, 3), zu zweifeln. Romanus, der neuerdings wieder durch Krypiakiewicz als Kandidat empfohlen wurde, wird nicht in Betracht kommen können, wiewohl die Verwandtschaft zwischen einzelnen seiner Hymnen und dem Akathistos nicht zu verkennen ist. Auch Patriarch Sergius dürfte durch eine genauere Untersuchung aus der Liste der Bewerber gestrichen werden.

A. Papadopulos-Kerameus, Ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος, οἱ Ῥῶς καὶ ὁ Πατριάρχης Φώτιος, Athen 1903; vgl. Krumbacher in der Byzant. Zeitschr. 13 (1904) 252—254. P. v. Winterfeld. Ein abendländisches Zeugnis über den ὕμνος ἀκάθιστος der griechischen Kirche: Zeitschr. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur 47 (1904) 81—88. Pl. de Meester, L' Inno Acatisto, ἀκάθιστος ὕμνος, studio storico-letterario, Roma 1905. S. F. Krypiakiewicz, De hymni Acathisti auctore: Byzant. Zeitschr. 18 (1909) 357—382. Papadopulos-Kerameus, Πηγαὶ καὶ δάνεια τοῦ ποιήσαντος τὸν Ἀκάθιστον ὕμνον, in der Zeitschr. Βυζαντίς 1, Athen 1919 ff., 517—540; vgl. Byzant. Zeitschr. 20 (1911) 312.

6. Ein zweiter Akathistos. — Der Akathistos fand Nachahmungen. Pitra, Analecta sacra 1, 263—272, gibt einen zweiten „Acathistus de B. Virginis transitu“, der dem ersten so ähnlich sieht, daß er nach dem Urteil des Herausgebers (p. 263) derselben Zeit oder auch demselben Verfasser zuzuweisen wäre. Doch leidet diese Folgerung an großer Unsicherheit.

§ 34. Georgius Pisides.

(1. Allgemeines. 2. Profandichtungen. 3. Theologische Gesänge. 4. Epigramme.)

1. Allgemeines. — Georgius Pisides, so genannt nach seinem Heimatlande Pisidien, ist kein Vertreter kirchlicher Poesie im engeren Sinne, soll aber hier nicht ganz übergangen werden, weil er nicht

bloß als „der beste Profandichter der byzantinischen Zeit“ [1] gilt, sondern auch religiöse oder theologische Gesänge größeren Umfangs hinterlassen hat. Über seinen Lebensgang ist nicht viel zu sagen. Wir wissen nur, daß er unter Kaiser Heraklius (610—641) Diakon und Skeuophylax, laut andern Nachrichten auch Chartophylax oder Archivar an der Sophienkirche zu Konstantinopel war. Nach Andeutungen seiner Schriften scheint er zu Heraklius sowohl wie zu Patriarch Sergius (610—638) in näheren Beziehungen gestanden zu haben. Alle seine Schriften, soweit sie anders auf uns gekommen sind, reden eine gebundene Sprache, und zum Teil wenigstens haben sie eine große Anziehungskraft auf Mitwelt und Nachwelt ausgeübt. Namentlich den Gedichten auf die glorreichen Kriegszüge des Heraklius gegen die Feinde des Reiches und der Kirche haben auch die kommenden Geschlechter noch gerne gelauscht. Der Inhalt war spannend, die Darstellung einfach und verständlich, der Vers sehr fließend und korrekt. Georgius bekannte sich zu der quantitierenden Metrik und zwar gebrauchte er sozusagen ausschließlich, auch für geschichtliche Stoffe, den iambischen Trimeter, in der Regel aus zwölf Silben bestehend, das beliebteste Metrum byzantinischer Dichter. Nur für ein kleineres Gedicht auf das Menschenleben wählte er den daktylischen Hexameter, wie Nonnus von Panopolis ihn ausgeprägt hatte. Der Grammatiker Gregorius von Korinth im 11. Jahrhundert hat den Pisidier das Muster und Vorbild der Iambographen genannt, und um dieselbe Zeit hat der Philosoph Michael Psellus ausführlicher über die Frage gehandelt: „Wer baut bessere Verse (στιχίζει κρεῖττον), Euripides oder Pisides?“ [2] In seinen theologischen Gesängen tritt Pisides auch als dogmatischer Polemiker gegen den Monophysitismus auf. Er hat den Absichten des Kaisers entgegenkommen wollen, der die durch den Perserkrieg politisch wiedergewonnenen monophysitischen Provinzen Syrien und Ägypten auch moralisch zurückzuerobern und mit der orthodoxen Lehre auszusöhnen bestrebt war. Das zu diesem Ende von Patriarch Sergius empfohlene und 638 vom Kaiser proklamierte ἓν θέλημα wird aber bemerkenswerterweise von Pisides nicht vertreten, sondern indirekt abgelehnt.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Pisidiers von J. M. Querci ward durch Fr. Foggini zum Druck befördert, Rom 1777, und bei MGr 92, 1161—1754, wieder abgedruckt. Nur die drei historischen Gedichte 92, 1197—1334 sind nicht der Ausgabe Quercis, sondern einer Separatausgabe von J. Bekker, Bonn 1837, entlehnt. Querci hat aber auch fremdes Eigentum unter den Namen des Pisidiers gestellt, wie den Hymnus Akathistos (92, 1335—1348), dessen wirklicher Verfasser freilich unbekannt ist (§ 33, 2), und die Rede auf den persischen Martyrer Anastasius (92, 1679—1730), die vielmehr Sophronius von Jerusalem angehört (§ 7, 4). Diesen Abstrichen stehen jedoch beträchtliche

[1] Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 709.
[2] Vgl. Bouvy, Poëtes et Mélodes, Nîmes 1886, 169.

neue Zugänge gegenüber. Eine Reihe von Gedichten des Pisidiers, die Querci unbekannt geblieben, wurde aus einer Pariser Handschrift des 12. Jahrhunderts herausgegeben von L. Sternbach, Georgii Pisidae carmina inedita: Wiener Studien 13 (1891) 1—62; 14 (1892) 51—68. Weitere Fragmente bei Sternbach, De Georgii Pisidae apud Theophanem aliosque historicos reliquiis: Dissert. philol. Acad. lit. Cracoviensis Ser. 2, 15 (1900) 1—107; De Pisidae fragmentis a Suida servatis: ebd. 108—198. Die Gesamtausgabe, die Sternbach plante, ist leider nicht zustande gekommen. Sonderausgaben einzelner Schriften sollen in der Folge noch verzeichnet werden. Zur Würdigung des Dichters im allgemeinen vgl. Edm. Bouvy, Poètes et Mélodes, Nîmes 1886, 164—169. Über seine Metrik siehe I. Hilberg in den Wiener Studien 8 (1886) 292—304; 9 (1887) 207—222. Sternbach, De Georgio Pisida Nonni imitatore: Analecta graeco-latina, philologis Vindobonae congregatis obtulerunt collegae Cracovienses et Leopolitani, Cracoviae 1893, 38—54.

2. Profandichtungen. — Drei größere Gedichte verherrlichen die kriegerischen Lorbeeren, die das Römerreich nach langer Demütigung errang: a) auf den Feldzug gegen die Perser, den Kaiser Heraklius im Frühjahr 622 antrat, εἰς τὴν κατὰ Περσῶν ἐκστρατείαν Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως, De expeditione Persica, in drei Abschnitten oder Vorträgen (ἀκροάσεις), zusammen 1088 Verse; b) auf den Ansturm der Avaren und Slawen gegen Konstantinopel und ihre Zurückwerfung im Jahre 626, εἰς τὴν γενομένην ἔφοδον τῶν βαρβάρων καὶ εἰς τὴν αὐτῶν ἀστοχίαν, Bellum Avaricum, 541 Verse; c) Heraklias oder auf den endgültigen Sieg des Kaisers über den Perserkönig Chosroes in der Schlacht bei Ninive am 12. Dezember 627, Ἡρακλιὰς ἤτοι εἰς τὴν τελείαν πτῶσιν Χοσρόου βασιλέως Περσῶν, in zwei Abschnitten, zusammen 471 Verse. Alle drei Stücke verlaufen in dem gehobenen Pathos von Festgedichten, sind aber zugleich von wärmster persönlicher Teilnahme getragen, insbesondere das erste und größte Stück. Der Feldzug gegen die Perser war ein Kreuzzug im vollen Sinne des Wortes, und der Dichter selbst hatte die Armee begleitet. Er erzählt also als Augenzeuge und zwar richtet er seine Worte oder „Vorträge" an den siegreichen Feldherrn Heraklius, natürlich unter überschwenglichen Lobeserhebungen. Das zweite Stück, Bellum Avaricum, rückt den Patriarchen Sergius und den Patrizier Bonus in den Vordergrund. Sie waren im Verein mit dem unmündigen Mitkaiser Konstantinus durch Heraklius für die Dauer seiner Abwesenheit mit der Regentschaft betraut worden, und von ihnen angefeuert, hatte die heldenmütige Besatzung der Hauptstadt alle Angriffe der Avaren und Slawen abgeschlagen. Das dritte Stück, in seiner Anlage dem ersten nachgebildet, ist im wesentlichen eine, allerdings flüchtige Rekapitulation sämtlicher Unternehmungen des Kaisers gegen die Perser und wird auch wohl deshalb „Heraklias" überschrieben worden sein. Der im Untertitel genannte endgültige Sieg über Chosroes wird verhältnismäßig sehr kurz behandelt. An der zweiten Expedition gegen die Perser hatte der Dichter auch nicht mehr selbst teilgenommen.

Sachlich verwandt ist eine Trias kleinerer Gedichte, die erst von Sternbach ans Licht gezogen wurden: a) eine Begrüßung des Kaisers Heraklius, als er 610 den Usurpator Phokas stürzte, um seinerseits den Thron zu besteigen, 89 Verse; b) ein Gedicht an den Patrizier Bonus, der, wie schon angedeutet, um die Abwehr der Avaren und Slawen im Jahre 626 sich besondere Verdienste erworben hatte, 168 Verse; c) ein Gedicht auf die Wiedereroberung des von den Persern aus Jerusalem geraubten heiligen Kreuzes durch Heraklius im Jahre 628, 116 Verse.

Eine neue Ausgabe der drei längeren historischen Gedichte lieferte J. Bekker, Bonn 1837 (Corpus scriptorum hist. Byzant.), und der Text dieser Gedichte bei MGr 92, 1197—1334, ist, wie gesagt, aus Bekker, nicht aus Querci, genommen. Vgl. Sternbach, Observationes in Pisidae carmina historica: Dissert. philol. Acad. lit. Cracov. Ser. 2, 15 (1900) 199—296; Analecta Avarica: ebd. 297—365. Die drei kürzeren Gedichte bei Sternbach in den Wiener Studien 13 (1891) 4—16. Vor diesen letzteren Gedichten steht bei Sternbach 1—4 ein am Anfang verstümmeltes satirisches Gedicht auf einen häßlichen Menschen, wahrscheinlich Kleriker, mit Namen Alypius.

3. Theologische Gesänge. — Das umfangreichste und nach allgemeinem Urteil auch das bedeutendste aller Werke des Pisidiers ist das Hexaemeron, ἑξαήμερον ἢ κοσμουργία, in Quercis Ausgabe 1910, in der neuen Ausgabe Herchers 1894 Verse zählend[1]. Die Aufschrift ist trügerisch. Es handelt sich nicht um eine exegetische Erläuterung des Schöpfungsberichtes der Genesis, sondern um eine lyrisch gehaltene Schilderung der Schönheit und Planmäßigkeit des sichtbaren Weltalls und der in ihm sich widerspiegelnden Macht und Weisheit des Schöpfers. Nicht bloß Sonne, Mond und Sterne, Land und Meer und Berg und Tal, auch die unscheinbarsten Tier- und Pflanzenwesen, auch die „weise Biene" (V. 1151 ed. Hercher), die „diebische Ameise" (V. 1200), die „vielgestaltige Heuschrecke" (V. 1236), verherrlichen den, der sie ins Dasein rief. Auf Grund liebevoller Naturbetrachtung weiß der Dichter sehr anschauliche und lebendige Bilder zu zeichnen; doch hat er auch literarische Quellen benutzt, wie die Tiergeschichte des Sophisten Klaudius Älianus im 2. Jahrhundert. Zum Schlusse steigt er zur Herrlichkeit des Schöpfers selbst auf und ruft seinen Segen auf Kaiser und Reich herab. Das Werk ist dem Patriarchen Sergius gewidmet und scheint auf dessen Anregung etwa 629 verfaßt worden zu sein. Heraklius war von der zweiten Expedition gegen die Perser schon glücklich heimgekehrt (V. 1829 ff.).

„De vanitate vitae", εἰς τὸν μάταιον βίον, betitelt sich eine wiederum an Sergius gerichtete elegische Betrachtung über die Hin-

[1] Die Angabe bei Suidas, das Hexaemeron zähle bis zu 3000 Versen (εἰς ἔπη τρισχίλια), dürfte auf einem Irrtume beruhen und nicht auf unvollständige Überlieferung des Textes schließen lassen. Vgl. Sternbach in den Philol. Abhandlungen der Krakauer Akademie a. a. O. 174 ff.

fälligkeit und Flüchtigkeit alles Irdischen. Der Prediger des Alten Testamentes ist Wegweiser gewesen. In der vorliegenden Gestalt umfaßt das Lied 262 Verse, ist jedoch am Ende verstümmelt. — Ähnliche Töne schlägt ein erst in neuerer Zeit aufgefundenes kleineres Lied auf das Menschenleben an, εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον, 90 Verse. Diese Verse sind ausnahmsweise nicht Trimeter, sondern Hexameter und zwar Hexameter von besonderem Wohlklang.

In einem längeren Gedichte „Contra Severum“, κατὰ δυσσεβοῦς Σευήρου Ἀντιοχείας, 726 Verse, will Georgius den Monophysitismus widerlegen. Zur Rechtfertigung des, wie er selbst fühlt, schwierigen Unternehmens weist er auf das Beispiel des Kaisers hin. Wie dieser, nachdem er die äußern Feinde bezwungen, sich dem Kampfe gegen die Häresien widme, so wolle auch er von lauten Kriegsgesängen weg sich der Verteidigung des wahren Glaubens zuwenden. Die Abfassung dieses Streitgedichtes ist jedenfalls nicht vor 630 anzusetzen. Nach Querci, dem Herausgeber, wäre unter Severus nicht der oft genannte Patriarch von Antiochien, gest. 538, zu verstehen, sondern ein zeitgenössischer Bischof, der die Lehre des alten Monophysitenführers von neuem verfochten habe. Auf alle Fälle wird dem Monophysitismus gegenüber die kirchliche Zweinaturenlehre in Schutz genommen, hauptsächlich mit den Waffen der Tradition. Zusammenfassend erklärt Georgius (V. 624 ff.): „Vollkommener Gott, besitzt er zugleich die Natur des Menschen, unvermischt, aber auch unverkürzt; beide Naturen bewahrt er unversehrt (πλήρεις φυλάττων ἑκατέρας τὰς φύσεις), und die eine wirkt in Gemeinschaft mit der andern (καὶ θάτερον δρᾷ θατέρου κοινωνίας).“ Mit diesen Worten ist auch der Monotheletismus ausgeschlossen.

Nicht unerwähnt bleiben soll ein Hymnus auf die Auferstehung Christi, εἰς τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ, oder auf den Triumph über Tod und Teufel, 129 Verse. Er ist dem Sohn und Mitkaiser des Heraklius, Konstantinus, zugeeignet, der ermahnt wird, den Fußstapfen seines Vaters treu zu bleiben. Da der Vater noch in Persien weilte (V. 112 ff.), so muß die Niederschrift um 628 erfolgt sein.

Das Hexaemeron, MGr 92, 1425—1578, wurde, vielfach verbessert, von neuem herausgegeben durch Hercher im Anhange seiner Ausgabe des Sophisten Älianus: Claudii Aeliani De natura animalium libri 17, Varia historia, Epistolae, Fragmenta, ex recogn. R. Hercheri, Lipsiae 1864—1866, 2, 601—662. Eine armenische Übersetzung des Hexaemeron, sehr wahrscheinlich aus dem 8. Jahrhundert, ward unter Beifügung des griechischen Textes herausgegeben und besprochen durch den Mechitharisten J. H. Tiröan, Venedig 1900; vgl. H. Goussen in der Theol. Revue 1903, 193. Eine slawisch-russische Übersetzung, aus dem Jahre 1385, edierte J. Šljapkin, St. Petersburg 1882; Literatur zu dieser Übersetzung (Nikitin, Šljapkin) bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 711. — Das kleinere Lied auf das Menschenleben, εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον, ward von E. Miller unter dem Namen des Dichters Manuel Philes im 14. Jahrhundert herausgegeben, Paris 1857, aber von Sternbach als Eigentum des Pi-

sidiers erwiesen und von neuem rezensiert in der schon zitierten Abhandlung De Georgio Pisida Nonni imitatore vom Jahre 1893.

4. Epigramme. — Mit besonderer Vorliebe hat Georgius das Epigramm gepflegt, indem er in wenigen Versen die verschiedensten Vorwürfe nach dieser oder jener Seite hin beleuchtete. Hauptsächlich hat er, wie zu erwarten, religiöse Gegenstände in dieser Weise behandelt, Ereignisse aus dem Leben des Herrn, die Geburt, die Beschneidung, die Darstellung im Tempel, die Flucht nach Ägypten usf., ferner kirchlich verehrte Heilige, die Gottesmutter, Simeon, Anna, den Täufer, Petrus, Paulus, Johannes, Stephanus, Thekla, die „unentgeltlichen Heiligen“ (τοὺς ἁγίους ἀναργύρους), d. i. die als Ärzte unentgeltlich tätigen Martyrer Kosmas und Damianus, auch mehrere Kirchenväter, Basilius d. Gr., Gregor den Theologen, Gregor von Nyssa, Chrysostomus. Andere Epigramme gelten einem Christusbilde, einem Kirchentor, einer von Patriarch Sergius angelegten Bibliothek, einem von Kaiser Heraklius wiederhergestellten Bade, auch dem Kaiser Konstantinus, auch der Podagra; die längste Inschrift, „auf sich selbst“, εἰς ἑαυτόν, 33 Verse, gibt einen Rückblick auf das Leben des Dichters, mündend in Dank gegen Gott.

Reiche Nachträge zu den „senariorum fragmenta“ bei MGr 92. 1731—1754, lieferte Sternbach in den Wiener Studien 13 (1891) 16—18; 14 (1892) 51—68. Das Epigramm εἰς ἑαυτόν steht bei Sternbach an vorletzter Stelle.

§ 35. Kosmas der Sänger.

(1. Lebensgang. 2. Kanones und Idiomela. 3. Kommentare zu den Gedichten Gregors von Nazianz.)

1. Lebensgang. — Zeit und Ort der Geburt dieses Sängers sind nicht mehr zu ermitteln. Er hatte das Glück, von dem Vater des hl. Johannes von Damaskus als Sohn adoptiert zu werden und nun gemeinschaftlich mit Johannes im väterlichen Hause den Unterricht eines gleichfalls Kosmas genannten Mönches zu genießen, der über eine umfassende theologische wie profanwissenschaftliche Bildung verfügte. Dieser Mönch stammte aus Kalabrien, war aber als Gefangener von den Sarazenen nach Damaskus verschleppt und dort vom Emir an den Vater des Johannes, den Inhaber eines sarazenischen Staatsamtes, verschenkt worden[1]. Nach der herkömmlichen Meinung ist der Mönch Kosmas auch als Dichter tätig gewesen, ebenso wie seine beiden Schüler. Die Schüler haben um 732 Abschied von Damaskus genommen, um nach dem Beispiel des Lehrers das Mönchsgewand zu nehmen und in die Laura des hl. Sabas bei Jerusalem ein-

[1] Vgl. über diesen Mönch die arabische Vita des hl. Johannes c. 3—4, deutsch bei G. Graf im Katholik 1913, 2, 172 ff., sowie die griechische Bearbeitung dieser Vita c. 8—10, bei MGr 94, 440 ff.

zutreten. Während aber Johannes in der Laura sein Leben auch beschließen sollte, wurde Kosmas 743 zum Bischof von Majuma, der Hafenstadt von Gaza, bestellt. „Er waltete“, schreibt ein vertrauenswürdiger Zeuge, „seines Amtes in bester Weise und nach Gottes Wohlgefallen und weidete seine Herde auf den Weideplätzen des Heiles, gelangte zu einem Greisenalter äußerster Grenze und ging ein zum Herrn.“ [1] In der Folge ist er bald Kosmas von Majuma, bald nach seinem Aufenthalte in der Laura „Hierosolymitanus“ oder „Hagiopolites“, am häufigsten aber, ebenso wie Romanus, „der Sänger“ (ὁ μελῳδός) genannt worden.

Über den Lebensweg des Sängers wären die § 11, 1 angeführten Schriften über Johannes von Damaskus zu vergleichen.

2. Kanones und Idiomela. — Den Ruhm des Sängers begründeten seine Kanones. Wie Johannes, so ist auch Kosmas in die Fußstapfen des Andreas von Kreta getreten, indem er zur Verherrlichung kirchlicher Feste Kanones verfaßte, die aus neun mehrstrophigen Oden bestanden. Die Zahl der Oden übernahmen Kosmas und Johannes von Andreas, die Länge der Oden oder die Zahl der Strophen glaubten sie beschneiden zu sollen. Zugleich aber bemühten sie sich in noch höherem Grade als Andreas um möglichste Feinheit und Künstlichkeit des Aufbaues der Verse, unbekümmert darum, daß diesem Streben die Klarheit des Ausdrucks nicht selten zum Opfer fiel. Auf den Versuch, den Johannes unternahm, das Prinzip des Rhythmus mit dem Prinzip der Quantität zu verbinden oder metrische Verse herzustellen, in denen an bestimmten Stellen regelmäßig betonte Silben wiederkehren, scheint Kosmas verständigerweise verzichtet zu haben. Doch wird auch bei ihm das Feuer des Dichters fast erstickt von dem Fleiße des Künstlers und der Vorsicht des Dogmatikers, wenngleich nicht bestritten werden soll, daß mehrfach eine tiefe Frömmigkeit sich Bahn bricht und die Sprache sich zu edlem Schwunge erhebt. Nach neueren Kritikern steht Johannes als Dichter höher denn Kosmas, während die Byzantiner den einen wie den andern in mehr oder weniger gleichem Maße mit Lob und Bewunderung überschüttet haben. Früher schon ward das Wort des Suidas angezogen, daß „die Kanones des Johannes und des Kosmas“ über jeden Vergleich erhaben gewesen sind und es auch wohl bleiben werden bis ans Ende der Tage (§ 11, 1). Der Verfasser der ältesten griechischen Vita des Johannes, im 11. oder 12. Jahrhundert, räumt seinem Helden den Vortritt ein und bezeichnet Kosmas als den geschickten Nachahmer des Johannes [2]. Ein Dichter des 12. Jahrhunderts, der die Lieder der beiden Vorgänger kommen-

[1] So die arabische Vita des Johannes c. 14, bei Graf a. a. O. 185; vgl. die griechische Bearbeitung c. 34, bei MGr 94, 477 ff.

[2] Bei MGr 94, 477.

tierte, Theodorus Prodromus, weiß die Vorzüge des Kosmas nicht genug zu rühmen [1].

Was das einzelne angeht, so ist von den Dichtungen des Johannes oben schon (§ 11, 9) gehandelt worden. Der Umfang der Leistungen des Kosmas bzw. die Echtheit der für ihn in Frage kommenden Gedichte bleibt noch vielfach schwankend und unsicher, weil sein Lehrer, der erwähnte Mönch Kosmas, ebenfalls geistliche Lieder hinterlassen haben soll, und unter dem in den Handschriften genannten Kosmas oder auch Mönche Kosmas bald der Lehrer bald der Schüler verstanden worden ist. Als Eigentum des Schülers aber dürfen außer mehreren kleineren Gedichten, sog. Idiomela, wie sie uns auch bei Johannes begegneten, vierzehn Kanones betrachtet werden, die vollständig oder bruchstückweise auch heute noch einen Platz in den liturgischen Büchern der griechischen Kirche behaupten. Sie wurden von Christ und Paranikas 1871 in sorgfältig gesäubertem Wortlaute von neuem herausgegeben. Zehn derselben sind Kanones im eigentlichen Sinne oder Kanones von neun Oden, und sie behandeln in der Reihenfolge jener neuen Ausgabe nachstehende Kirchenfeste: Kreuzerhöhung, Christi Geburt, Theophanie (Epiphanie), Darstellung im Tempel, Verklärung, Mariä Himmelfahrt, Sonntag der Palmzweige oder des Einzugs in Jerusalem, fünfter Tag der großen Woche oder Gründonnerstag, großer Sabbat oder Karsamstag, Pfingsten. Dazu kommen noch vier Kanones, welche nur zwei, drei oder vier Oden zählen und deshalb διῴδιον, τριῴδιον, τετραῴδιον überschrieben sind. Sie gelten alle vier der Feier der Karwoche, dem zweiten, dritten, vierten Tag und dem großen Freitag.

Bei MGr 98, 459—524, finden sich 13 hymni Cosmae Hierosolymitani und 11 aliae odae Cosmae monachi. Bei Christ und Paranikas, Anthologia graeca carminum christ., Lipsiae 1871, 161—204, finden sich die aufgezählten 14 Kanones. Der Kanon auf den großen Sabbat (Christ et Paranikas 196—201) ward in vollerer oder längerer Überlieferung herausgegeben von Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2, St. Petersburg 1894, 164—173; vgl. Prologos 7. Ein neues Gedicht auf Mariä Himmelfahrt unter dem Namen eines Kosmas bei Pitra, Analecta sacra 1, 410—412 527—529, ist von sehr beschränktem Werte und darf schwerlich dem Sänger zugeeignet werden. Über die Verwendung der Lieder des Sängers in der griechischen Liturgie siehe A. Chappet bei Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie 3, 2, Paris 1914, 2993—2997. — Von dem erwähnten Kommentare des Theodorus Prodromus zu Kosmas und Johannes konnte MGr 133, 1229—1236, nur den Anfang geben; ein größeres Stück, aber bei weitem nicht das Ganze, gab H. M. Stevenson sen., Theodori Prodromi Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni, Romae 1888.

3. Kommentar zu den Gedichten Gregors von Nazianz. — Kardinal Mai veröffentlichte unter dem Namen des Sängers eine

---

[1] Siehe das Proömium des Kommentares bei MGr 133, 1229—1232; bei Stevenson sen., Theodori Prodromi Commentarii etc., Romae 1888, 1—3.

umfangreiche „Collectio et interpretatio historiarum quarum meminit Divus Gregorius in carminibus suis“. Die „historiae“ (ἱστορίαι) sind mannigfache geschichtliche, hauptsächlich die biblische Geschichte und die hellenische Mythologie betreffende Angaben und Anspielungen, die einzeln vorgeführt und erläutert werden. Die dabei innegehaltene Reihenfolge der Gedichte des Nazianzeners weicht von den Druckausgaben stark ab; an die Spitze wird das lange autobiographische Gedicht, περὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸν βίου, gestellt. Die Echtheit des Werkes ist wohl nicht zu bezweifeln. Als Quelle diente dem Verfasser der ausführliche, vorwiegend mythologische Kommentar zu vier Reden Gregors unter dem Namen eines Mönches oder Abtes Nonnus.

Der Kommentar des Sängers zuerst bei Mai, Spicilegium Romanum 2 (1839) 2, 1—373; abgedruckt bei MGr 38, 339—680, unter den Werken des Nazianzeners. Über den genannten Nonnus-Kommentar vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 178.

Zweiter Teil.

Die altarmenische Literatur.

§ 36. Einleitung.

Wie im vierten Bande dieses Werkes an die griechische Literatur eine Skizze des ältesten syrischen Schrifttums angereiht wurde, so soll hier der griechischen Literatur eine Übersicht über das älteste armenische Schrifttum folgen, für welche ich freilich besondere Nachsicht erbitten muß, weil ich der armenischen Sprache nicht mächtig und daher auf Übersetzungen angewiesen bin.

Ob die Glaubensboten, welche zuerst im armenischen Hochlande den Samen des Evangeliums ausstreuten, von Westen her aus Kleinasien oder von Süden her aus Syrien gekommen sind, steht dahin. Im 3. Jahrhundert scheinen Cäsarea in Kappadozien und Edessa in Syrien die Hauptzentren der Mission für Armenien gewesen zu sein, und zu Ende des 3. Jahrhunderts war Großarmenien bereits „ein offiziell christianisiertes Land", das erste Land der Erde, in welchem das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde. König Trdat (etwa 261—317) hatte das Joch der Perserherrschaft abgeschüttelt und, beraten von Gregor dem Erleuchter, dem großen Apostel und Kirchengründer Armeniens, allen Götzendienst, insbesondere auch den persischen Feuerdienst, verpönt[1]. Aber eine christlich-nationale Literatur oder auch nur eine Bibel einheimischer Mundart besaß Großarmenien nicht. Auch ein vorchristliches oder heidnisches Schrifttum armenischer Zunge hat es nicht gegeben[2]. Als Kultsprache mußte hier das Griechische, dort das Syrische dienen, ein drückender Zustand, der durch die 387 erfolgte Teilung des Landes zwischen den Sasaniden und Byzanz noch eine Verschärfung erfuhr, insofern in dem kleineren westlichen, Byzanz zugefallenen Teile nunmehr das Griechische die Alleinherrschaft an sich zu reißen begann, während die Sasaniden aus poli-

---

[1] Vgl. etwa A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2[4], Leipzig 1924, 747—754.

[2] Man kann nur von einer ungeschriebenen Literatur reden, die im Munde des Volkes lebte und aus alten Erzählungen und nationalen Gesängen bestand. Trümmer derselben hat Moses von Choren in seiner Geschichte Armeniens aufbewahrt; vgl. unten § 39, 2.

tischen Gründen sich beeilten, im Osten den Gebrauch des Griechischen völlig zu verbieten, um nur mehr das Syrische zu dulden.

Unter solchen Umständen war es eine Tat von weittragender religiöser und nationaler Bedeutung, daß um 400 Mesrop, früher königlicher Sekretär, später Klostervorsteher und Missionar, ein armenisches Alphabet ersann und eine armenische Schrift erfand, und zwar unter sehr glücklicher Anpassung an die besondern Lautverhältnisse des Armenischen, welches zum indogermanischen Sprachstamme gehört und mit den persischen Sprachen nahe verwandt ist. Der Katholikus oder Patriarch Sahak d. Gr. von Armenien hatte Mesrops Bemühungen eifrig unterstützt, und König Wramschapuh lieh bereitwillig seinen Arm zu möglichst rascher Verbreitung der neuen Schrift[1]. Sobald damit die Vorbedingung und Grundlage zum Aufleben einer nationalen Literatur gegeben war, schritten Sahak und Mesrop zur Organisation einer planmäßigen und umfassenden Übersetzertätigkeit. Begabte Kleriker wurden in griechisches und syrisches Sprachgebiet, hauptsächlich nach Konstantinopel und Edessa, entsandt, um sich in der jedesmaligen Landessprache auszubilden, Handschriften zu erwerben oder abzuschreiben und zu dolmetschen, literarische Schätze aller Art zu sammeln, Pioniere der Kultur, die von der späteren armenischen Überlieferung mit den Meistern Sahak und Mesrop unter dem Namen der „heiligen Übersetzer“ zu einer einheitlichen Gruppe zusammengefaßt worden sind. Sie haben nach und nach eine stattliche Anzahl hervorragender griechischer und syrischer Autoren in die armenischen Gaue eingeführt, Athanasius, Eusebius, Cyrillus von Jerusalem, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Chrysostomus und andere, von den Syrern Ephräm und Aphraates, auch Klassiker wie Aristoteles, Porphyrius, Philo.

Das erste Buch indessen, welches in einheimischer Sprachgewandung vor die erstaunten Armenier trat, sollte das Buch der Bücher sein. Die Meister selbst übertrugen im Verein mit andern Männern die damalige syrische Bibel ins Armenische, weil es an einer verläßlichen Abschrift der griechischen Bibel fehlte. Erst ein paar Jahrzehnte später, nach dem Ephesinum (431), gelangte man durch einen der nach Byzanz entsandten Kleriker in den Besitz einer vollständigen griechischen Bibelhandschrift, auf Grund deren nunmehr eine neue Übersetzung gefertigt bzw. die frühere, ohnehin etwas rasch hingeworfene Übersetzung revidiert wurde. In der Folgezeit sind noch weitere Korrekturen vorgenommen worden und die endgültige Re-

---

[1] Vor 400 sind also in Großarmenien schriftliche Aufzeichnungen immer nur in griechischer oder in syrischer Sprache, möglicherweise ab und zu in armenischer Sprache und griechischer Schrift, gemacht worden. Doch ist keinerlei derartige Aufzeichnung erhalten geblieben.

zension des Alten wie des Neuen Testamentes oder die Feststellung der armenischen Vulgata scheint um 700 erfolgt zu sein. Diese Vulgata beruht also im Alten Testamente wesentlich auf den Siebzig und zwar dem hexaplarischen Texte der Siebzig, im Neuen Testamente auf dem Urtexte. Aus Zitaten armenischer Schriftsteller lassen sich noch Reste früherer Textesrezensionen gewinnen. Das Neue Testament umschloß von Anfang an den von den Syrern übernommenen sog. dritten Korintherbrief. In das Alte Testament ist vom Griechischen her auch das sog. vierte Esdrasbuch eingedrungen.

Nächst einer armenischen Bibel ward als dringendstes Bedürfnis eine armenische Liturgie empfunden. Für sie hat man indessen nicht syrische, sondern griechische Vorlagen oder Vorbilder gewählt. Als Formulare für die eucharistische Feier boten sich zunächst die zu Cäsarea in Kappadozien heimische Basiliusliturgie und die aus Konstantinopel stammende Chrysostomusliturgie an. Einige andere bei den Armeniern in Gebrauch gekommene Meßformulare sind vielleicht als armenische Originalschöpfungen aus dem 5. Jahrhundert zu betrachten. Aber die dem erwähnten Katholikus Sahak d. Gr. zugeschriebene Liturgie muß als unecht bezeichnet werden. Das Rituale, dessen sich die armenische Kirche bei Spendung der Sakramente, bei Weihen und Segnungen bedient, ist zwar erst im 9. Jahrhundert maßgebend redigiert worden, setzt sich aber der Hauptsache nach aus Gebeten zusammen, die im 5. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzt wurden.

Das 5. Jahrhundert sah aber nicht bloß eine Übersetzungsliteratur, sondern auch eine Originalliteratur erblühen. Ja, dieses Jahrhundert gilt sogar allgemein und uneingeschränkt als das goldene Zeitalter der armenischen Literatur überhaupt. Die Leistungen dieser Zeit stellen einen in der Folge nie mehr überschrittenen Höhepunkt literarischer Entwicklung dar. Schon manche der „heiligen Übersetzer“ sind auch selbstschöpferisch tätig gewesen, ihr Vorgang hat jüngere Kräfte auf den Plan gerufen, trotz des Druckes der politischen Lage — in den Freiheitskämpfen der Jahre 449—451 gegen das übermächtige Persien ging auch der letzte Rest staatlichen Eigenlebens unwiederbringlich verloren — muß damals ein schwungvoller Idealismus die ganze gebildete Welt Armeniens durchzogen haben. Daß die literarischen Erzeugnisse von griechischen oder auch syrischen Mustern und Quellen stark beeinflußt sind, ist nach dem Gesagten von vornherein zu erwarten, wiewohl anderseits namentlich die verhältnismäßig zahlreichen Geschichtswerke immer wieder bekunden, wie zäh und unerbittlich der Armenier sich seiner völkischen Sonderart bewußt blieb. Das theologische oder religiöse Gepräge des gesamten Schrifttums war auch mit den Entstehungsverhältnissen schon gegeben. Fast alle oder geradezu alle Männer der Feder haben dem Kleriker- oder Mönchs-

stande angehört, und wenigstens im 5. Jahrhundert ist die Kunst des Lesens und Schreibens auch wohl nicht über diese Kreise hinausgedrungen. Die Geschichtswerke sind von theologischem Interesse getragen und enthalten vorwiegend Kirchen- und Heiligengeschichte. Dazu kommen seelsorgerliche Lehr- und Mahnworte, praktisch-aszetische Abhandlungen und Vorträge, auch biblisch-exegetische Versuche, auch dogmatisch-philosophische Streitschriften. Nur nach den Anfängen einer Poesie hält man vergeblich Ausschau. Immerhin also hat sich die Schriftstellerei des 5. Jahrhunderts schon ziemlich weit verzweigt.

Mit dem 5. Jahrhundert ging aber auch das goldene Zeitalter zur Neige. Mit dem 6. Jahrhundert zieht bereits eine Periode geistiger Erschlaffung und literarischer Unfruchtbarkeit herauf. Das 7. Jahrhundert sah allerdings wieder einige bedeutendere Autoren, die jedoch nicht mehr als Kirchenschriftsteller bezeichnet werden können. Schon vor Beginn des 7. Jahrhunderts ist die Kirche von Armenien ein Raub des von Syrien her eindringenden Monophysitismus geworden.

H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche: Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl. 47 (1895) 109—174. W. St. Clair-Tisdall, The conversion of Armenia to the christian faith, London 1896. S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung, ein Beitrag zur christl. Kirchen- und Kulturgeschichte, Freiburg i. Br. 1903. F. Tournebize, Histoire politique et religieuse de l'Arménie 1, Paris 1910 (ein zweiter Band ist nicht erschienen). — A. Ter-Mikelian, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom 4. bis zum 13. Jahrhundert, Leipzig 1892 (sozusagen unbrauchbar, vgl. Ehrhard in der Byzant. Zeitschrift 6 [1897] 177 ff.). E. Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 26, 4). Leipzig 1904. S. Vailhé, Formation de l'église arménienne: Échos d'Orient 16 (1913) 109—122 193—211.

Die ersten Bausteine zu einer Geschichte der armenischen Literatur sammelte Pl. Sukias Somal, Titular-Erzbischof und Generalabt der Mechitharisten-Kongregation von San Lazzaro bei Venedig (gest. 11. Febr. 1846), in den Schriften Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno, Venezia 1825 (anonym erschienen), und Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1829. Auf diesen Schriften fußt C. Fr. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitharisten frei bearbeitet, Leipzig 1836. Vgl. Neumann. Beyträge zur armenischen Literatur, erste [und einzige] Lieferung, München 1849. Es folgten die in neuarmenischer Sprache abgefaßten Werke des Mechitharisten Karekin Sarbhanalian: „Geschichte der alten armenischen Literatur“, 3. Aufl. Venedig 1897; „Geschichte der armenischen Literatur, neue Literatur“, ebd. 1878; „Bibliothek der alten armenischen Übersetzungen“, ebd. 1889. Von abendländischen Gelehrten haben sich vornehmlich Nève, Finck, Baumstark an diesen Forschungen beteiligt. F. Nève, L'Arménie chrétienne et sa littérature, Louvain 1886 (nicht eine zusammenhängende Geschichte der armenischen Literatur, sondern eine Reihe von Essays über Einzelfragen; der größte und wertvollste Abschnitt. 46—247, ist der armenischen Hymnologie gewidmet). Fr. N. Finck, Geschichte der armenischen

Litteratur: Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen 7, 2, Leipzig 1907, 75—130. A. Baumstark, Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier: Sammlung Göschen 528, Leipzig 1911, 61—110.

Als Herausgeber und Bearbeiter altarmenischer Texte sind in neuerer Zeit hauptsächlich die Mitglieder der von Mechithar (gest. 27. April 1749) zur religiösen und literarischen Wiederauferweckung Armeniens gestifteten Kongregation tätig gewesen, der auch die vorhin genannten Autoren Sukias Somal und Karekin Sarbhanalian angehörten. Als Sammelausgabe wäre zu nennen die „Armenische Bibliothek“, herausgegeben von L. Alishan, Venedig 1853—1861, 22 Faszikel (in neuarmenischer Sprache). Als Übersetzungswerke kommen in Betracht V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, publiée en français, Paris 1867—1869, 2 tomes. S. Weber, Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, aus dem Armenischen übersetzt, 2 Bde (Bibliothek der Kirchenväter 57—58). München 1927. Die „Bibliothek der alten armenischen Literatur in deutscher Übersetzung“, herausgegeben von der Wiener Mechitharisten-Kongregation, ist über Bd. 1 (Eznik, übersetzt von Schmid), Wien 1900, nicht hinausgekommen.

Ein weiteres Eingehen auf die Geschichte der armenischen Bibelübersetzung ist durch die Zwecke dieses Werkes nicht gefordert. Von dem sog. dritten Korintherbriefe ist Bd. 1^2, S. 601 ff. die Rede gewesen. Erwähnt sei noch S. Weber, Zur Geltung der Heiligen Schrift bei den alten Armeniern: Theol. Quartalschrift 78 (1896) 463—489. — Über die armenische Liturgie und Gebetsliteratur im allgemeinen siehe Baumstark a. a. O. 75—77. Eine Sammlung von Texten bei P. J. Catergian, Die Liturgien bei den Armeniern, fünfzehn Texte und Untersuchungen, herausgegeben und erweitert von P. J. Dashian, Wien 1897 (neuarmenisch); vgl. Theol. Literaturzeitung 1897, 477. Über die Liturgie unter dem Namen des Katholikus Sahak (bei Catergian a. a. O. 222—242) siehe P. P. Ferhat, Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 2. Die angebliche Liturgie des hl. Katholikos Sahak: Oriens Christianus N. S. 3 (1913) 16—31.

Armenische Übersetzungen griechischer und syrischer patristischer Schriften sind an früheren Stellen dieses Werkes schon oft erwähnt worden. Die Zeit ihrer Entstehung bleibt in manchen Fällen zweifelhaft, um so mehr als die Armenier nicht bloß im 5., sondern auch im 8. und 9. Jahrhundert noch einmal eine Übersetzertätigkeit größeren Stils entfaltet haben. Dem 5. Jahrhundert werden folgende Übersetzungen zugewiesen werden dürfen: Ignatius von Antiochien, Sammlung von dreizehn Briefen, aus syrischer Vorlage geflossen, nur armenisch erhalten. Bd. 1^2, S. 141. — Aristides, Apologie. Ebd. 189. — Anonymus, Martyrium des hl. Apollonius. Ebd. 681 f. — Dionysius von Alexandrien, Fragmente. Bd. 2^2, S. 207. — Gregor der Wundertäter, Verschiedene Homilien. Ebd. 320 329 332. — Athanasius, Reden, Briefe und anderes. Bd. 3^2, S. 47. — Evagrius Pontikus, Verschiedenes. Ebd. 98 669. — Basilius d. Gr., Homilien über das Hexaemeron und anderes. Ebd. 150 153. — Gregor von Nazianz, Reden. Ebd. 178. — Eusebius von Cäsarea, Chronik, Kirchengeschichte. Ebd. 249 251 f. — Cyrillus von Jerusalem, Katechesen. Ebd. 278. — Epiphanius, Rekapitulation des „Arzneikastens“ und anderes. Ebd. 299 300 301. — Chrysostomus, Predigten. Ebd. 334. — Severian von Gabala, Predigten. Ebd. 365. — Proklus von Konstantinopel, Predigten und Briefe. Bd. 4, S. 206 208. — Aphraates, Neunzehn Abhandlungen. Ebd. 327 336. — Ephräm, Kommentare zum Neuen Testament, fast nur aus armenischen Übersetzungen bekannt. Ebd. 347 349 f. 355 ff.

Erster Abschnitt.

Historiker.

§ 37. Agathangelus und Gregor der Erleuchter.

Agathangelus hat bei den Armeniern stets den Ehrenplatz des ersten Geschichtschreibers der Nation behauptet. Sein Buch handelt von der Einführung des Christentums im Armenierlande und ist betitelt „Geschichte des großen Trdat und der Predigt des hl. Gregors des Erleuchters". In breiter und schwülstiger Sprache wird zuvörderst erzählt, wie es dem Prinzen Trdat gelungen, die eingedrungenen Perser aus Armenien zu vertreiben und sich auf den Königsthron zu schwingen. Gregor, der spätere Erleuchter, wird fortgefahren, sei gleichfalls aus königlichem Geschlechte geboren, aber schon als zweijähriges Kind von seiner Amme aus Furcht vor den Persern nach Cäsarea in Kappadozien verbracht worden, woselbst er eine christliche Erziehung genossen. Er habe dort auch ein Weib genommen, später jedoch die armenische Heimat aufgesucht, um in die Dienste des Königs Trdat zu treten. Letzterer eiferte damals noch für die Ehre der vaterländischen Götter und erließ Verfolgungsedikte gegen die Christen. Auch über Gregor, der sich in Wort und Tat als Christen bekannte, verhängte er entsetzliche Martern, ohne ihn aber töten zu können. Um dieselbe Zeit kamen christliche Jungfrauen als Flüchtlinge nach der armenischen Königsstadt Valarschapat (dem späteren Etschmiadzin), Rhipsime, die in einem Kloster zu Rom gelebt hatte und von Kaiser Diokletian zur Ehe begehrt worden war, und Gajane, die Vorsteherin des Klosters, nebst zahlreichen Begleiterinnen. Trdat ward gleichfalls von der Schönheit Rhipsimes geblendet, erfuhr aber ebenso wie Diokletian entschiedene Zurückweisung. Aus Rache ließ er Rhipsime und alle ihre Gefährtinnen unter Martern hinrichten. Bald darauf, heißt es weiter, sei Trdat auf der Jagd den Dämonen zur Beute gefallen und in einen Eber verwandelt worden, Gregor jedoch habe die Dämonen zu verjagen und dem König seine menschliche Gestalt zurückzugeben vermocht. — Es folgt nunmehr bei Agathangelus eine Predigt Gregors, welche mehr als die Hälfte des ganzen Buches einnimmt, aus einem Abriß der biblischen Geschichte und einem Inbegriff der christlichen Glaubens- und Sittenlehre bestehend. — Schließlich kommt der König zur Einsicht, läßt sich taufen und widmet sich, von Gregor unterstützt, der Christianisierung seines Landes. Der Tempeldienst wird unterdrückt, der Tempelbesitz den neu erstehenden Kirchen überwiesen. Auf des Königs Wunsch reist Gregor in prächtigem Wagen und mit fürstlichem Gefolge nach Cäsarea in Kappadozien, um sich von dem dortigen Erzbischof Leontius zum Katholikus von Armenien weihen zu lassen. Als solcher hat er, wie es scheint, keinen festen

Sitz gehabt, sondern als Kirchengründer die Gaue durchzogen. In sieben Tagen soll er einmal mehr als vier Millionen Menschen getauft, nach und nach soll er über 400 Bischöfe und unzählige Priester bestellt haben.

In der vorliegenden Gestalt entstammt das Buch nicht einer und derselben Hand. Jene lange Predigt Gregors ist, wie der Mangel an Zusammenhang mit der Umgebung schon vermuten läßt und äußere Anhaltspunkte bestätigen, erst nachträglich von jüngerer Seite eingeschoben worden. Der ältere Verfasser der Geschichtserzählung gibt sich den Anschein, im Auftrage des Königs Trdat (gest. 317) zu schreiben und nicht auf Grund von Überlieferungen der Vorzeit, sondern als Augen- und Ohrenzeuge zu berichten. In Wahrheit ist das Buch erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden, und seine geschichtliche Zuverlässigkeit unterliegt wesentlichen Einschränkungen. Wahres ist mit Falschem zu einer seltsamen Mischung vereinigt. Die Qualen, denen Gregor auf Befehl des Königs Trdat überantwortet wird, denen er aber auf höchst wunderbare Weise entrinnt, können wohl nur das Erzeugnis einer grausigen Phantasie sein. Die Geschichte der hl. Rhipsime und ihrer Genossinnen ist wenigstens teilweise unannehmbar. Die Verwandlung des Königs in einen Eber und die Wiedererlangung der Menschengestalt beruht auf einer Mißdeutung des Berichtes des Buches Daniel über Nabuchodonosor. Manches andere hingegen, insbesondere die Angaben über den früheren Lebensgang Gregors und über die Christianisierung Armeniens, dürften im wesentlichen volles Vertrauen verdienen. Nach den Untersuchungen v. Gutschmids sind zwei vermutlich syrisch abgefaßte Schriften, über das Leben Gregors und über das Martyrium der Jungfrauen, als Vorlagen verwertet worden. In Übereinstimmung mit v. Gutschmid bezeichnet auch Gelzer einen großen Teil des Buches als „eine Quelle von absoluter Zuverlässigkeit“ [1]. Die Persönlichkeit des Verfassers bleibt rätselhaft. Ἀγαθάγγελος ist wahrscheinlich Pseudonym und will heißen Überbringer der guten Botschaft von der Bekehrung Armeniens. Erst der Mechitharist Sarghisean ist 1890 so kühn gewesen, den Schleier lüften zu wollen, indem er den bald zu erwähnenden Bischof Koriun, den Biographen des hl. Mesrop (§ 40, 3), für den Verfasser des Agathangelus-Buches erklärte, eine Hypothese, die jedenfalls noch sehr der Beglaubigung bedarf.

Das Buch hat weite Verbreitung gefunden und Anlaß und Stoff zu ungezählten Enkomien auf den Erleuchter geboten. Schon im 6. Jahrhundert, wie es scheint, ist der armenische Text ins Griechische übersetzt worden, und diese Übersetzung ist in einer Handschrift der Laurentiana zu Florenz aus dem 12. Jahrhundert erhalten geblieben. Irrtümlich hat man früher das genealogische Verhältnis der Texte um-

---

[1] Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche 111.

gekehrt, den Griechen für den Vater und den Armenier für den Sohn gehalten. Doch fehlt in der griechischen Übersetzung die erwähnte lange Predigt Gregors, sei es, daß sie auch in der armenischen Vorlage fehlte — sie ist, wie gesagt, erst von anderer Hand eingeschaltet worden —, sei es, daß sie von dem Übersetzer als störend empfunden wurde. Diese griechische Übersetzung des Agathangelus-Buches diente Simeon Metaphrastes im 10. Jahrhundert als Quelle für seine „Acta S. Gregorii Armeni". Sie bildet auch die Grundlage einer im 9. Jahrhundert zu Neapel von einem Unbekannten gefertigten lateinischen „Vita S. Gregorii Armeni".

Gregor mag um 240 geboren sein. Seine Weihe zum Katholikus fiel etwa in die Jahre 285—290. Zur Zeit des Nicänums war er schon gestorben, und sein Sohn Aristakes, vorher Anachoret in Kappadozien, war ihm im Katholikate gefolgt, wie denn diese Würde überhaupt seltsamerweise längere Zeit hindurch sich von Vater auf Sohn in der Familie Gregors vererbt zu haben scheint[1]. Eine der letzten Angaben des Agathangelus besagt, daß Gregor in hohem Alter, als schon sein Sohn das Katholikat angetreten hatte, Homilien und Gebete niedergeschrieben habe. Ist das wirklich der Fall gewesen, so ist die Niederschrift jedenfalls in griechischer Sprache erfolgt, denn eine armenische Schrift gab es nicht, und eine Verwendung griechischer Schrift für längere armenische Texte kann kaum in Frage kommen[2]. Überliefert ist unter Gregors Namen eine Sammlung armenischer Reden und Sendschreiben, die jedoch nach innern Anzeichen aus dem 5. Jahrhundert stammt, also nicht Gregor angehören kann, vielmehr von der neueren Kritik Mesrop, dem Erfinder der armenischen Schrift, zugewiesen wird (vgl. § 40, 4).

Der armenische Text des Agathangelus-Buches ist 1709 und wiederum 1824 zu Konstantinopel, 1835 und wiederum 1862 zu Venedig gedruckt worden. Eine italienische Übersetzung des armenischen Textes, in welcher jedoch die lange Predigt Gregors weggelassen ist, erschien zu Venedig 1843. Eine französische Übersetzung, mit Weglassung der rein erbaulichen Stücke, bei V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie 1, Paris 1867, 97 bis 193. Zur Würdigung des Buches vgl. A. v. Gutschmid, Agathangelos: Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 31 (1877) 1—60; wieder abgedruckt in v. Gutschmids Kleinen Schriften, herausgeg. von Fr. Rühl 3, Leipzig 1892, 339—420. Zur Kritik der Abhandlung v. Gutschmids vgl. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche 165—171. G. Thoumaian, Agathangelos et la doctrine de l'église arménienne au 5e siècle (Thèse), Lausanne 1879. B. Sarghisean, Agathangelus und sein Jahrhunderte altes Geheimnis, Venedig 1890 (neuarmenisch, über die Persönlichkeit des Agathangelus). — Auch nach Agathangelus sind

---

[1] Siehe darüber Gelzer a. a. O. 138 ff.

[2] Richtig Baumstark, Das christl. Schrifttum der Armenier 65: „Was an Resten einer angeblichen christlich-armenischen Literatur schon des 4. Jahrhunderts überliefert ist, war entweder ursprünglich nicht armenisch abgefaßt oder es ist überhaupt erst in späterer Zeit entstanden."

noch armenische Autoren aufgetreten, welche fälschlich den Anspruch erhoben, die Geschichte der Bekehrung ihres Volkes selbst erlebt zu haben und wahrheitsgetreu schildern zu können. Eine Geschichte des alten Bischofssitzes Taron, welche von einem Zeitgenossen Gregors des Erleuchters, dem syrischen Bischof Zenobius von Glak, verfaßt sein will, ist ein historisch wertloses Legendenwerk des 8. oder 9. Jahrhunderts. Eine Schrift „Über das Geschlecht des hl. Gregor, des Erleuchters Armeniens, und Geschichte des hl. Nerses, des Patriarchen Armeniens", scheidet gleichfalls als historische Quelle völlig aus. Siehe über diese beiden Schriften Gelzer a. a. O. 123—126. — Über armenische Enkomien auf Gregor den Erleuchter siehe Bibl. hagiogr. orientalis, Bruxellis 1910, 76—80. Enkomien auf Rhipsime und ihre Gefährtinnen ebd. 225. Im 7. Jahrhundert schrieb der Katholikus Komitas einen Hymnus auf die Martyrerjungfrauen, dem bedeutende poetische Kraft nachgerühmt wird. Eine deutsche Übersetzung bei Finck, Gesch. der armen. Lit. 100—103.

Der griechische Agathangelus ward nach der Florentiner Handschrift herausgegeben von J. Stilting in den Acta SS. Sept. 8. Antverp. 1762, 320—402 (ein Abdruck dieser Ausgabe bei Langlois a. a. O.) und wiederum von P. de Lagarde in den Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen 35, Gött. 1889, 3—88; vgl. die Erläuterungen 121—163. Die „Acta S. Gregorii Armeni" von Simeon Metaphrastes sind gedruckt bei MGr 115, 943—996, und wiederum bei De Lagarde a. a. O. 89—120. Die lateinische „Vita S. Gregorii Armeni" ward ediert von Stilting a. a. O. 402—413 und wiederum von De Lagarde, Onomastica Sacra, alt. ed., Gott. 1887, 1—24.

Über das Leben und Wirken Gregors des Erleuchters vgl. Weber, Die kath. Kirche in Armenien, Freiburg i. Br. 1903, 55—231: „Die Begründung des Christentums."

§ 38. Faustus von Byzanz und Lazarus von Pharpi.

(1. Faustus von Byzanz. 2. Lazarus von Pharpi.)

1. Faustus von Byzanz. — Faustus könnte als Fortsetzer des Agathangelus bezeichnet werden, wenn er nicht schon gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts geschrieben hätte, während Agathangelus erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts zur Feder griff. In seiner „Geschichte Armeniens" aber hebt Faustus da an, wo Agathangelus aufhört, indem er in vier Büchern über die Zeit vom Tode des Königs Trdat bis zur Teilung des Königreichs oder über die Jahre 317—387 handelt. Den Gegenstand seiner Darstellung gibt er selbst in einer kurzen Vorbemerkung mit den bezeichnenden Worten an: „Taten und Leben bis zu eines jeden Weggang von der Erde, nämlich der Oberpriester als der heiligen Männer Gottes, der Könige als der Herren der arschakunischen Länder[1], der Heerführer als der berühmtesten unter den tapfern Satrapen, endlich der Männer des Friedens und des Krieges, der Erbauung und Zerstörung, der Gerechtigkeit und der Gesetzlosigkeit, der Gottesverehrung und der Gottlosigkeit."[2] Mehr

[1] „Arschakunien" hieß zunächst die Provinz Ararat, am mittleren Laufe des Abraxes, dann aber auch ganz Armenien.

[2] Nach der Übersetzung bei Lauer, Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens, Köln 1879, 1.

als die politischen Beziehungen Armeniens zu seinen Nachbarländern fesseln Faustus die innern Verhältnisse des Landes, insbesondere die kirchlichen Zustände, die Spannungen und Streitigkeiten zwischen dem Klerus und dem Adel, die Kämpfe um den Führerberuf der Familie Gregors des Erleuchters. Er ist ein begeisterter Anhänger der Priesterpartei, doch auf eigenen Füßen stehend und offenen Sinnes für Wahrheit und Recht, um Lob oder Tadel jedenfalls völlig unbekümmert. Er kann mit Liebe und Hingebung Charakterköpfe geistlicher und weltlicher Großen zeichnen, kann aber auch mit rücksichtsloser Aufrichtigkeit und schonungsloser Schärfe Fehler und Schwächen geißeln, wo immer er sie antrifft. Zum Teil schöpft er aus amtlichen Urkunden. Die einläßlichen Berichte über die Reisen der einzelnen Katholici zur Weihe nach Cäsarea in Kappadozien, mit genauen Verzeichnissen der Fürstlichkeiten, welche das Ehrengeleite gaben, können wohl nur aus offiziellen Aufzeichnungen geflossen sein. Anderswo freilich ist der Erzählungsstoff, wie es wenigstens scheint, aus mündlich überlieferten Helden- und Totenliedern zusammengetragen worden. Und ab und zu hat sich der Vollblut-Armenier zu handgreiflichen Übertreibungen verleiten lassen, namentlich in dem Bestreben, zu zeigen, welch blühendes Land Armenien dereinst gewesen, bevor die Gottlosigkeit der Könige und Fürsten den politischen Untergang herbeigeführt habe. Trotzdem sind diese vier Bücher, sehr wahrscheinlich in den ersten Jahren des Königs Wramschapuh (395—416) geschrieben, „eine historische Quelle ersten Ranges“, „für die kirchliche wie für die politische Geschichte Armeniens im 4. Jahrhundert die einzige brauchbare Quelle“ [1].

Das Werk ist nur armenisch auf uns gekommen, aber nicht armenisch abgefaßt worden, weil es noch in die „literaturlose“ Epoche Armeniens, in die Zeit vor Erfindung der armenischen Schrift, zurückreicht. Der armenische Text ist ohne Zweifel Übersetzung eines verloren gegangenen griechischen Originals, wird aber wohl schon aus dem 5. Jahrhundert stammen. Die ehemalige Existenz eines griechischen Textes ist durch den Historiker Prokopius von Cäsarea, gest. um 562, verbürgt, der in seiner Schrift „De bello Persico“ zwei größere Stücke der griechischen „Geschichte der Armenier“ anführt. Rhetorische Bildung hatte Faustus, soviel die armenische Übersetzung erraten läßt, nicht genossen. Sein Ausdruck ist sehr überladen und strotzt von Wiederholungen.

Von seinen Lebensumständen wissen wir nur sehr wenig. Die Schlußsätze seines Werkes, die über seine Person berichteten, sind in unsern armenischen Manuskripten abhanden gekommen. An einer andern Stelle bemerkt er gelegentlich, daß er in Armenien aus fürst-

---

[1] Gelzer, Die Anfänge der armen. Kirche 111 221.

lichem Geschlechte geboren sei[1]. Daß er dem Priesterstande angehört hat, bezeugt das Werk stillschweigend, aber unzweideutig. Über den Aufenthalt zu Byzanz, von dem er den schon im 5. Jahrhundert nachweisbaren Namen des Byzantiners erhalten hat, ist nichts Näheres bekannt.

Der armenische Text des Werkes des Faustus ward 1730 zu Konstantinopel und 1832 und wiederum 1889 zu Venedig gedruckt. Eine französische Übersetzung findet sich bei Langlois, Collection des historiens anc. et mod. de l'Arménie 1, Paris 1867, 209—310. Eine deutsche Übersetzung lieferte M. Lauer, Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens, Köln 1879. Vgl. vor allem Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche 111—121. Th. Dalbasean, Faustus von Byzanz, Wien 1898 (neuarmenisch). Gr. Ter-Polosean, Beobachtungen, die Geschichte des Faustus betreffend, Wien 1901 (neuarmenisch).

Die vier Bücher des Werkes des Faustus werden in den Handschriften und den Drucken nicht als Buch 1—4, sondern als Buch 3—6 gezählt, weil eine andere Schrift vorausgeschickt und als Buch 1—2 in Rechnung gestellt wurde. Diese andere Schrift fehlt aber in unsern Faustus-Handschriften und fand sich erst in den Handschriften eines historischen, hauptsächlich über die Kriegszüge des Kaisers Heraklius gegen die Perser handelnden Werkes des armenischen Bischofs Sebeos im 7. Jahrhundert. Da die Schrift in Verbindung mit diesem Werke herausgegeben wurde, 1851 zu Konstantinopel, so hat man den Verfasser, der sich selbst nicht nennt, Pseudo-Sebeos genannt. Es handelt sich um einen sehr knappen Abriß der alten Geschichte Armeniens bis gegen Ende des 4. christlichen Jahrhunderts. Eine französische Übersetzung findet sich bei Langlois a. a. O. 1, 195—200. Über die Herkunft wird gestritten. A. v. Gutschmid nahm das Schriftchen für Moses von Choren in Anspruch, indem er dasselbe für einen ersten Entwurf erklärte, den Moses später zu seinem großen Geschichtswerk ausgearbeitet habe. Siehe v. Gutschmid in den Berichten über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., 28 (1876) 33—38 = v. Gutschmids Kleine Schriften 3, Leipzig 1892, 320—325. Mehrere Mechitharisten haben die Ansicht verfochten, der Gesuchte sei Faustus und das Schriftchen stelle wirklich den Anfang der „Geschichte Armeniens" dar. Siehe namentlich A. Matikian, Der Anonymus oder Pseudo-Sebeos, kritische Untersuchung, Wien 1913 (neuarmenisch); vgl. S. Weber in der Literarischen Rundschau 1914, 250. Zum Schlusse gibt Matikian den Text des Pseudo-Sebeos als Faustus von Byzanz Buch 1—2. Schwere Bedenken lassen sich nicht unterdrücken. Erstens nimmt Faustus in der Vorbemerkung zu Buch 3—6 (Langlois 1, 209; Lauer 1) keinerlei Rücksicht auf Buch 1—2, und zweitens hat des Faustus Werk allem Anscheine nach schon im 5. Jahrhundert Lazarus von Pharpi in demselben Umfang vorgelegen, in welchem wir es noch besitzen. Über Pseudo-Sebeos vgl. übrigens auch P. Vetters Aufsatz über Mar Abas von Nisibis in dem Festgruß an Rudolf v. Roth zum Doktor-Jubiläum, Stuttgart 1893, 83—88.

2. Lazarus von Pharpi. — Eine Fortsetzung des Werkes des Faustus bildet die über die Jahre 388—485 sich erstreckende „Geschichte des Lazarus von Pharpi, niedergeschrieben auf Ersuchen des Herrn Wahan des Mamikuniers, Generals und Marzpans von Armenien". Lazarus knüpft ausdrücklich an Faustus an und geht näher auf dessen Werk ein, indem er es gegen die Angriffe empfind-

---

[1] Siehe über diese Stelle Gelzer a. a. O. 111—113.

samer, in ihrer Nationaleitelkeit verletzter Leser verteidigt. Die bedauernswerten Äußerungen, die das Werk allerdings aufweise, seien gewissenlosen Interpolatoren, nicht dem gelehrten Verfasser zur Last zu legen. Lazarus scheint ruhiger und vorsichtiger gewesen zu sein als Faustus. Aber der glühende Patriotismus, der der altarmenischen Literatur überhaupt eignet, beseelt auch sein Werk. Das Kind eines vornehmen Hauses, wie er selbst angibt, widmete Lazarus sich dem geistlichen Stande und zählte zu der jüngeren Generation jener Kleriker, die in das griechische Ausland zogen, um literarische Schätze zu suchen. Er ist sogar mit dem Namen eines Rhetors ausgezeichnet worden. Heimgekehrt, begann er ein Mönchsleben und verweilte namentlich längere Zeit in einem Kloster zu Pharpi (Pharp), einer unbedeutenden Örtlichkeit der Provinz Ararat, nach der er später gewöhnlich benannt wurde. Im Jahre 488, wie es scheint, ward Wahan, aus der fürstlichen Familie der Mamikunier, mit welchem Lazarus verwandt und von Jugend auf befreundet war, durch den Perserkönig zum Marzpan oder Statthalter von Armenien ernannt, und mit Zustimmung des Katholikus übertrug Wahan dem alten Jugendgefährten die Sorge für das Kloster und die Kirche zu Etschmiadzin. Neid und Eifersucht scheint es gewesen zu sein, was mehrere Mitglieder des Klerus antrieb, beim Katholikus sowohl wie beim Marzpan Klagen gegen Lazarus zu erheben, auch den Vorwurf der Heterodoxie. Wir besitzen noch ein langes Schreiben an den Marzpan, in welchem Lazarus sich rechtfertigt, alle Vorwürfe zurückweist und seinerseits die Gegner der Sittenverderbnis und der Unwissenheit beschuldigt. Daraufhin, so scheint es, hat Wahan ihn zu sich nach Tigranocerta berufen und ihn an seiner Seite behalten, und im Palaste des Marzpans dürfte Lazarus seine Geschichte verfaßt und um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert sein Leben beschlossen haben.

Im Unterschiede von Faustus hat Lazarus armenisch geschrieben. Von einem griechischen Texte seines Werkes verlautet nicht das mindeste. Seine Redeweise ist durch ein breitspuriges Pathos gekennzeichnet. Über seine Quellen und Hilfsmittel muß noch erst Klarheit geschaffen werden. Hauptsächlich hat er über politische Ereignisse zu berichten. Mit besonderer innerer Ergriffenheit schildert er die heldenmütigen, aber unglücklichen Freiheits- und Glaubenskämpfe der Armenier gegen die Perser in den Jahren 449—451. Der Führer der Armenier, der Mamikunier Wardan, ein Enkel des Katholikus Sahak d. Gr., ließ sein Leben auf dem Schlachtfelde. Glücklicher war der dreißig Jahre später zum Ausbruch gekommene Krieg gegen den Erbfeind. Nachdem der Bagratunier Sahak 482 in der Schlacht den Tod gefunden, hatte Wahan sich an die Spitze seines Volkes gestellt, und der greise Katholikus Johannes Mandakuni hatte es sich nicht nehmen lassen, persönlich die Nöte und Gefahren der Kämpfer zu

teilen. Volle Freiheit konnte nicht errungen werden, aber doch Zusicherung der Selbstregierung und der unbehinderten Religionsübung. Eine Rede des Katholikus Johannes zur Feier der Beendigung des Krieges hat Lazarus an den Schluß seines Werkes gestellt. Von Interesse sind aber auch seine Mitteilungen zum Entwicklungsgang der kirchlichen Verhältnisse, der nach und nach zur Losreißung Armeniens von der katholischen Christenheit führen sollte. Gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts haben, wie jener Brief des Lazarus an Wahan zeigt, die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon auch in Armenien noch in Geltung gestanden. Das Geschichtswerk des Lazarus wird gerühmt als „ein Zeugnis geraden Sinnes und selbständiger Auffassung, ein würdiger Abschluß der Leistungen des goldenen Zeitalters.“ [1]

Das Geschichtswerk ward gedruckt zu Venedig 1793, 1807, 1873, 1891, zu Tiflis 1904. Eine französische Übersetzung, von S. Ghesarian, bei Langlois, Collection des historiens 2, Paris 1869, 253—368. Der Brief des Lazarus an Wahan pflegt den Editionen des Geschichtswerkes beigegeben zu werden, fehlt jedoch bei Langlois. Vgl. G. Chalathean, Lazarus von Pharpi und sein Werk, Moskau 1883 (neuarmenisch). — Eine prächtige, den Leser packende Darstellung des Freiheitskrieges der Jahre 449—451 lieferte auch Elische, der noch unter den Homileten zu nennen sein wird (§ 41, 4).

§ 39. Moses von Choren.

(1. Lebenszeit. 2. Die Geschichte Armeniens. 3. Andere Schriften.)

1. Lebenszeit. — Das umfangreichste und zugleich das berühmteste Geschichtswerk der altarmenischen Literatur trägt den Namen Moses von Choren (Chorene). Dieses Werk hat mehr Ausgaben und Übersetzungen erlebt als irgend eine andere Schrift armenischer Zunge, und wenn es einen armenischen Autor gibt, den man auch jenseits der Grenzen seiner Heimat noch kennt und nennt, so ist es der Geschichtschreiber Moses von Choren. Außer der Geschichte Armeniens sind noch einige andere weniger bedeutsame Schriften unter dem Namen des Moses überliefert, insbesondere eine Geographie und eine Rhetorik, und daß zum wenigsten diese beiden Schriften wirklich derselben Hand wie die Geschichte ihr Dasein verdanken, dürfte durch innere Kriterien außer Zweifel gestellt werden. Die Persönlichkeit des Verfassers erscheint am greifbarsten in der Geschichte. Hier rechnet er sich selbst zu jenen „heiligen Übersetzern“, die auf Veranlassung Sahaks und Mesrops in die Fremde wanderten, um sich im Griechischen zu vervollkommnen. Ihm, fügt er bei, sei die Aufgabe zugefallen, die Heilige Schrift ins Armenische zu übersetzen (3, 61 68). Er widmet sein Werk einem bagratunischen Fürsten Sahak, und nach allgemeiner Annahme kann nur der Bagratunier Sahak gemeint sein, der 481

---

[1] Finck, Gesch. der armen. Lit. 99.

durch die aufständischen Armenier zum Marzpan proklamiert wurde und 482 in der Schlacht gegen die Perser den Tod fand. Dementsprechend setzt die armenische Überlieferung Moses von Choren in das 5. Jahrhundert.

Europäische Gelehrte des 19. Jahrhunderts haben Zweifel und Widerspruch erhoben. Allerdings gab es, wie Lazarus von Pharpi in dem vorhin erwähnten Briefe an Wahan bezeugt, im 5. Jahrhundert einen armenischen Bischof, einen „seligen Philosophen“, mit Namen Moses, der auch als Schriftsteller hervorragte. Gleichwohl aber sind die Selbstaussagen des Geschichtschreibers insofern geeignet, Befremden zu erregen, als das Verdienst der Bibelübersetzung nach andern glaubwürdigen Zeugen (Lazarus, Koriun) nicht einem Moses, sondern Sahak d. Gr. und Mesrop gebührt. Dazu kommen jedoch weitere und schwerere Verdachtsgründe. Die Behauptung, daß Moses literarische Vorlagen benutzt habe, welche erst aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammten, insbesondere armenische Übersetzungen einer „Vita S. Silvestri Papae“ und der Kirchengeschichte des Sokrates, ist freilich nicht ohne Erfolg bekämpft worden. Wiederholt indessen gebraucht Moses als Bezeichnung einer Provinz den Namen „Viertes Armenien“, einen Namen, der erst 536 durch Kaiser Justinian geschaffen worden ist. Sein geographisches Werk kann aus innern Gründen nicht wohl früher als um die Mitte des 8. Jahrhunderts angesetzt werden. Und irgend welche Spuren seiner Schriften in der armenischen Literatur sind vor dem 9. Jahrhundert nicht nachzuweisen. Somit scheint das Geschichtswerk im 8. Jahrhundert entstanden zu sein, und alle Angaben desselben über die Lebensverhältnisse des Verfassers scheinen bloße Fiktionen darzustellen.

Andere Forscher, auch noch solche unserer Tage, sträuben sich dagegen, einen Autor, der sich so ganz in die frühesten Zeiten seines Heimatlandes zu versenken weiß und eine solche Fülle uralter Volkserinnerungen auffrischen kann, in das 8. Jahrhundert hinabzurücken. Sie ziehen vor, „der Überlieferung bis auf weiteres noch Vertrauen zu schenken und die mit ihr unvereinbaren Bestandteile des Werkes für spätere Zutaten zu halten, die bei einem so außerordentlich verbreiteten Buche leichter als bei jedem andern eingeschmuggelt werden konnten“ [1].

Aug. Carrière hat in einer Reihe von Einzeluntersuchungen die These verfochten, daß Moses nicht vor dem 7. oder 8. Jahrhundert geschrieben habe. Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales, Paris 1891; Nouvelles sources de Moïse de Khoren, études critiques, Vienne 1893; Nouvelles sources de Moïse de Khoren, supplément, Vienne 1894; La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren, Paris 1895; Les huits sanctuaires

[1] So Finck, Gesch. der armen. Lit. 92. Ebenso Weber, Ausgew. Schriften der armen. Kirchenväter 1, XXI f.

de l'Arménie payenne d'après Agathange et Moïse de Khoren. Paris 1899. Vgl. Fr. Macler, Moïse de Khoren et les travaux d'Aug. Carrière: Revue Archéologique 41 (1902) 293—304. — Gegen Carrière und zwar zunächst gegen seine Nouvelles sources vom Jahre 1893 wandte sich F. C. Conybeare, The date of Moses of Khoren: Byzant. Zeitschr. 10 (1901) 489—504. Nach ihm hat Moses in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts geschrieben. — P. Vetter, Moses von Choren: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon[2] 8 (1893) 1955 bis 1963.

2. Die Geschichte Armeniens. — Die Geschichte Armeniens umfaßt in der überlieferten Gestalt drei Teile: „Genealogie von Großarmenien“ oder Geschichte Armeniens von der Urzeit an bis zur Gründung der Arsaziden-Dynastie im Jahre 149 v. Chr., „Mittlere Geschichte unserer Vorfahren“ oder Geschichte der Arsaziden bis zum Tode Gregors des Erleuchters und des Königs Trdat, im Jahre 317, und „Abschluß der Geschichte unseres Vaterlandes“ oder Darstellung der Ereignisse vom Tode Trdats an bis zum Sturz der Arsaziden im Jahre 428. Zum Schlusse wird noch kurz über den um 440 erfolgten Tod Sahaks d. Gr. und Mesrops berichtet (3, 67) und tränenden Auges ein Rückblick auf die Leidenslaufbahn des armenischen Volkes geworfen (3, 68). Im 9. Jahrhundert hat es nachweislich noch ein viertes Buch der Geschichte Armeniens gegeben, welches bis auf Kaiser Zeno (474—491) hinabging. In den auf uns gekommenen Handschriften fehlt dieses Buch, und es ist wohl ohne Zweifel ein unechtes Anhängsel von späterer Hand gewesen. Die ergreifende „Klage“ über Armenien am Ende des dritten Buches macht durchaus den Eindruck eines letzten Wortes.

In erster Linie ist diese Geschichte Armeniens eine Geschichte des armenischen Adels. Enthält sie doch die Adelsdiplome für einen großen Teil der hochadeligen Häuser des Landes. Dabei verfolgt sie unverkennbar den Zweck, die Verdienste, den Ruhm und die Rechtgläubigkeit des bagratunischen Fürstenhauses in möglichst helles Licht zu setzen und dem Streben dieses Hauses nach der Hegemonie in Armenien die Wege zu ebnen. Wie bemerkt, ist das Werk ja auch einem Bagratunier gewidmet. Seit dem 7. Jahrhundert überstrahlte der Glanz und die Macht dieses Geschlechtes alle andern Adelsfamilien, auch die Familie der Mamikunier, bis schließlich der Bagratunier Aschot 859 vom Kalifen zum „Fürsten der Fürsten“ ernannt und 885 als König von Armenien anerkannt wurde.

Der Stil des Werkes ist hochpathetisch, stets geschwellt von heißer Vaterlandsliebe. Da, wo er von den vor-arsazidischen oder einheimischen Königen Armeniens spricht, läßt der Verfasser die Worte einfließen: „Mir sind diese Männer, die von unserem König abstammen, teuer wie Stammesgenossen, Blutsverwandte und wahrhaftige Brüder. Und lieb wäre es mir, wenn der Erlöser damals gekommen wäre und mich erkauft hätte, wenn mein Eintritt in die Welt in ihre Zeit ge-

fallen wäre und wenn ich mich an ihrem Anblick erfreut hätte und von den gegenwärtigen Drangsalen verschont geblieben wäre. Aber längst wohl ist von uns dieses Los geflohen“ (1, 22). Und am Schlusse seines Werkes rückwärts blickend, ruft er: „Ich beklage dich, Armenien, du hehrstes aller Länder des Nordens. Denn entrissen ward dir König und Priester, Ratgeber und Lehrer. Gestört ward der Frieden, die Unordnung hat Wurzel geschlagen; der wahre Glaube ward erschüttert, die Ketzerei durch Unwissenheit gefestigt. Ich beklage dich, armenische Kirche, die du des Lichtes, das von dem Schmucke deines Heiligtums ausging, die du deines trefflichen Hirten und des Gefährten deines Hirten beraubt bist. Ich sehe deine geistliche Herde nicht mehr auf grasreichen Auen und an den Wassern der Ruhe weiden und nicht mehr in die Hürde gesammelt zum Schutz vor den Wölfen, sondern zerstreut über Wüsten und an jähen Abgründen“ (3, 68).

Die Urgeschichte Armeniens, wie Moses sie vorführt, läßt sich als eine Sagengeschichte bezeichnen. Alte Sagen, Erzählungen, die sich von Mund zu Mund, von Vater auf Sohn fortpflanzten, und Lieder, namentlich Heldenlieder, die bei Volksfesten von Sängern rezitiert wurden, hat er mit Verständnis und Fleiß gesammelt und zu einer Geschichte verarbeitet. Die wirkliche Geschichte seines Vaterlandes bis ins 3. oder 4. christliche Jahrhundert hinein hat Moses „so gut wie gar nicht gekannt“ [1]. In der Aufbewahrung jenes Sagenschatzes aber, der von der grauesten Vorzeit bis ins 1. oder 2. Jahrhundert reicht, liegt der eigentümliche Reiz und Wert seiner Arbeit. Historische Zuverlässigkeit läßt er auch in den folgenden Abschnitten vielfach vermissen. Die nicht sehr zahlreichen literarischen Vorlagen, die er in seinen Dienst stellte, hat er meist recht willkürlich verwertet, ungenau wiedergegeben, mit seinen eigenen Gedanken durchsetzt. An einheimischen schriftlichen Quellen besaß er fast nur die auch uns noch zugänglichen Werke von Agathangelus, Faustus von Byzanz, Lazarus von Pharpi, Koriun, die er oft benutzte, aber niemals zitiert. An griechischen Quellen haben ihm die Siebzig, die Kirchengeschichte und die Chronik des Eusebius, Pseudo-Kallisthenes oder der dem Historiker Kallisthenes, im 4. Jahrhundert v. Chr., unterschobene Alexander-Roman sowie wahrscheinlich auch die Chronographie des Julius Afrikanus zur Verfügung gestanden, sei es im griechischen Texte, sei es in armenischer Übersetzung. Den Alexander-Roman scheint er als Muster und Vorbild historischer Schreibweise betrachtet zu haben. Zu Anfang seines Werkes (1, 9 bis 2, 9) gibt Moses lange Auszüge aus der Schrift eines syrischen Chronisten Mar Abas Katina, und v. Gutschmid und Carrière haben behauptet, dieser Chronist sei keine geschichtliche Persönlichkeit und die Zitate aus seiner Schrift seien

[1] Vetter in der Theol. Quartalschrift 76 (1894) 51.

freie Erfindungen des Armeniers. Das ist, wie Vetter nachwies, nicht der Fall. Jene Chronik ist auch sonst bezeugt, und Mar Abas hat zu Nisibis gelebt, ohne freilich näher bekannt zu sein. Die Geschichte der Sasaniden will Moses (2, 70) den Büchern persischer Gewährsmänner, Chorohbut und Rastsohun, entnommen haben, und an der Geschichtlichkeit dieser Autoren wird nicht gezweifelt werden dürfen, mögen gleich ihre Werke längst verweht sein.

Gesamtausgaben der Schriften des Choreners erschienen 1843 und 1865 zu Venedig. Die erste Sonderausgabe der Geschichte Armeniens erschien 1695 zu Amsterdam, die letzte 1881 zu Venedig. Über die innere Geschichte und gegenseitige Abhängigkeit der zahlreichen Sonderausgaben vgl. A. Baumgartner in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 40 (1886) 482—489. Über die älteren Übersetzungen der Geschichte Armeniens berichtet Langlois, Collection des historiens 2, 51 f. Eine neue französische Übersetzung bei Langlois 2, 53—175; eine deutsche Übersetzung veröffentlichte M. Lauer, Regensburg 1869; eine neuarmenische Übersetzung und Bearbeitung Choren Stephane, St. Petersburg 1897.

A. v. Gutschmid, Über die Glaubwürdigkeit der Armenischen Geschichte des Moses von Khoren: Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., 28 (1876) 1—43; wieder abgedruckt in v. Gutschmids Kleinen Schriften 3, Leipzig 1892, 282—338. Der Hypothese v. Gutschmids, daß in den sog. Büchern 1—2 des Faustus von Byzanz ein erster Entwurf zu dem Geschichtswerke des Moses vorliege, ist § 38, 1 zum Schluß gedacht worden. — Über die Urgeschichte Armeniens bei Moses und die in ihr verarbeiteten Sagen und Lieder handelten P. Vetter, Die nationalen Gesänge der alten Armenier: Theol. Quartalschr. 76 (1894) 47—76. G. Chalatianz, Das armenische Epos in Moses' von Chorene „Geschichte Armeniens“, ein quellenkritischer Versuch, Moskau 1896 (russisch); vgl. Byzant. Zeitschr. 6 (1897) 435—439. Über die Geschichte der Arsaziden siehe Chalatianz, Die armenischen Arsaziden in der „Geschichte Armeniens“ des Moses von Chorene, Moskau 1903 (russisch); vgl. Byzant. Zeitschr. 13 (1904) 229 f. — Über die griechischen Quellenschriften, die Moses benutzte, siehe A. Baumgartner in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 40 (1886) 502—512. Über Moses und Pseudo-Kallisthenes im besondern handelten J. Gildemeister ebd. 88—91. J. Dashian, Untersuchungen über die Alexanderbiographie des Pseudo-Kallisthenes, Wien 1892 (neuarmenisch); vgl. Vetter in der Literarischen Rundschau 1893, 107 f. R. Raabe, Ἱστορία Ἀλεξάνδρου, die armenische Übersetzung der sagenhaften Alexander-Biographie (Pseudo-Kallisthenes) auf ihre mutmaßliche Grundlage zurückgeführt, Leipzig 1896. Über die Auszüge aus Mar Abas Katina siehe P. Vetter, Das Buch des Mar Abas von Nisibis: Festgruß an Rudolf v. Roth zum Doktor-Jubiläum, Stuttgart 1893, 81—88. Auch das Sibyllenzitat der Geschichte Armeniens (1, 6) ist einer syrischen Quellenschrift entlehnt; siehe Vetter, Das Sibyllenzitat bei Moses von Choren: Theol. Quartalschr. 74 (1892) 465—474.

3. Andere Schriften. — In der Geschichte Armeniens äußert Moses die Absicht, noch andere geschichtliche Bücher zu schreiben (1, 4) und insbesondere „an einem andern Orte und zu einer andern Zeit außerhalb dieses Buches“ über das Leben und Wirken des Katholikus Sahak d. Gr. zu handeln (3, 67). Zur Verwirklichung dieser Absicht ist er allem Anscheine nach nicht mehr gekommen. Dagegen

liegen, wie schon gesagt, noch eine Geographie und eine Rhetorik aus seiner Feder vor.

Die Geographie ist nach der Angabe des Verfassers selbst ein Auszug aus der „Universal-Erdbeschreibung des Alexandriners Pappus“, d. i. ohne Zweifel aus der von Suidas bezeugten, aber verloren gegangenen χωρογραφία οἰκουμενική des Philosophen Pappus im 4. Jahrhundert. Doch sind auch noch manche sonstige Hilfsmittel herangezogen worden, armenische, persische, arabische und syrische Schriften, nämlich nestorianische Bischofslisten in syrischer Sprache. Das Werk ist in einer längeren und einer kürzeren Rezension überliefert, und der längere Text hat sich als den ursprünglichen erwiesen. Die Verwertung jener Bischofslisten sichert dem Werke auch kirchengeschichtliches Interesse. Die Abfassung kann nach den Untersuchungen Marquarts nicht vor der Mitte des 8. Jahrhunderts erfolgt sein.

Die Rhetorik, bei den Armeniern „Die Chrie“ geheißen, ist gleichfalls nach griechischen Vorlagen bearbeitet. Sie besteht aus zehn Abschnitten, in den Druckausgaben „Büchern“, und einem poetischen Nachwort. Alle Bücher behandeln je ein rhetorisches Kunstmittel und zwar ganz gleichartig in der Weise, daß eine Definition des Kunstmittels gegeben und sodann Beispiele desselben, deren Zahl zwischen 3 und 7 schwankt, angeführt werden. Als Muster und Quellen dienten vor allem die προγυμνάσματα des Sophisten Aphthonius im 4. Jahrhundert und die προγυμνάσματα des alten Grammatikers Theon um 100 n. Chr.

Einige kleinere Schriften unter des Moses Namen entbehren der genügenden Beglaubigung: eine Geschichte der hll. Rhipsime und Genossinnen, von denen Agathangelus erzählte (§ 37), eine Predigt auf diese Heiligen sowie eine Predigt auf das Fest der Verklärung des Herrn, ein Briefwechsel mit dem artsrunischen Fürsten Sahak und zahlreiche Kirchenlieder. Der Briefwechsel mit Sahak, der den Ursprung eines marianischen Gnadenbildes betrifft, kann, wie Vetter zeigte, erst um das Jahr 1000 entstanden sein.

Auch als Übersetzer aus dem Griechischen ins Armenische hat Moses nach armenischer Tradition sich Verdienste erworben. Aber irgend eine bestimmte Übersetzung Moses zuzueignen, ist wegen Mangels der erforderlichen Anhaltspunkte nicht zulässig.

Alle früheren Ausgaben der Geographie, auch noch die von K. P. Patkanov, St. Petersburg 1877, besorgte Ausgabe, enthalten die kürzere Rezension des Textes; die längere und ursprüngliche Rezension ist erst 1881 zu Venedig erschienen. Auszüge aus beiden Rezensionen sind abgedruckt und ins Deutsche übersetzt und eingehend kommentiert bei J. Marquart, Eransahr (die eranischen Länder) nach der Geographie des Pseudo-Moses Chorenaci: Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 3, 2, Berlin 1901. — Die Rhetorik ward 1796 zu Venedig durch den rühmlichst bekannten Mechitharisten J. Zohrab herausgegeben und in den Gesamtausgaben der Werke des

Choreners, Venedig 1843 und 1865. wieder abgedruckt. Vgl. A. Baumgartner, Über das Buch „Die Chrie“: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Ges. 40 (1886) 457—515. — Über den Briefwechsel mit dem Fürsten Sahak vgl. Vetter bei Nirschl, Lehrb. der Patrologie und Patristik 3, Mainz 1885, 244—246.

Zweiter Abschnitt.

Homileten und Exegeten.

§ 40. Sahak d. Gr. und Mesrop.

(1. Leben Sahaks. 2. Schriften Sahaks. 3. Leben Mesrops. 4. Schriften Mesrops. 5. Ananias von Siunikh.)

1. Leben Sahaks. — Moses von Choren glaubte über den zeitlichen Rahmen seiner Geschichte Armeniens hinausgreifen zu sollen, um dem Doppelgestirne Sahak und Mesrop noch einige warme Worte zu widmen. Auch auf den vorstehenden Blättern sind diese Männer schon einige Male in Verbindung miteinander genannt worden; sie gingen Hand in Hand bei der Festsetzung armenischer Schriftzeichen, bei der Schaffung einer armenischen Bibel und einer armenischen Liturgie, bei der Gründung und Leitung einer armenischen Übersetzerschule. „Mit ihnen beginnt ein völlig neuer Abschnitt der armenischen Kirchengeschichte.“ [1]

Sahak entstammte dem Geschlechte Gregors des Erleuchters und war ein Sohn des 372/373 gestorbenen Katholikus Nerses. Gegen 390 hat er das Katholikat angetreten, um ein halbes Jahrhundert lang an der Spitze der Kirche von Armenien zu stehen. Zwar ist er infolge politischer Anklagen um etwa 420 seines Amtes entsetzt, seiner Würde entkleidet und seiner Güter beraubt, und ein Syrer zum Katholikus von des Perserkönigs Gnaden erhoben worden. Gleichwohl ist er das moralische Kirchenoberhaupt seines Volkes, der Berater und Führer der Bischöfe geblieben, um so mehr, je trauriger sich die Zustände gestalteten, die mit der Erhebung seines Anklägers eingeleitet wurden. Wie sein Vater Nerses, so hat auch Sahak den Ehrennamen des Großen erhalten. Der eine wie der andere hat eine tiefgreifende und reichgesegnete Wirksamkeit entfaltet. Sahak hat den Versuchen des Perserkönigs Jesdegerd I., den Ormizddienst in Armenien zu verbreiten, tatkräftigen Widerstand geleistet und mit nicht geringerem Erfolge dem Eindringen des Nestorianismus gewehrt, indem er den Beschlüssen des Ephesinums Achtung verschaffte. Er starb wahrscheinlich am 7. September 439, „in der zweiten Stunde des Tages, unter der Erteilung des duftenden Öles mit gottgefälligen Gebeten [2], als Greis in Christus ergeben, hinblickend auf das Prophetenwort, das lautet: ‚In deine

[1] Gelzer, Die Anfänge der armen. Kirche 163.
[2] Es ist von der letzten Ölung die Rede.

Hände empfehle ich meinen Geist', und auf das Wort des Stephanus, das heißt: ,Herr Jesus, nimm meinen Geist auf.' Auf diese Weise vertraute er sich und die Hinterbliebenen den allbewahrenden Gnaden Gottes an. Dann nahmen ihn alsbald mit aller Zubereitung seine ergebenen gottliebenden Diener, deren bedeutendster mit Namen Jeremias hieß, ein heiliger und gewissenhafter Mann, mit einer gottliebenden Fürstin, die mit Namen Duster hieß, die die Frau Wardans war, den wir oben erwähnt haben[1], und mit großen Mengen edlen Volkes und trugen ihn unter Psalmengesang und Segensgebeten und geistlichen Reden fort. Sie brachten ihn nach wenigen Tagen, Tag und Nacht (hinziehend), nach Taron bis in sein eigenes Dorf nach Aschtischat. Und dort setzten sie ihn im Martyrerheiligtum, an der Grabstätte der Heiligen bei, mit allem wohlriechenden Räucherwerk und versiegelten (das Grab) mit dem christlichen Siegel und vollbrachten das regelmäßige Gedächtnis darüber. Dann kehrte ein jeder zurück. In gleicher Weise begingen sie Jahr für Jahr im gleichen Monat dasselbe Gedächtnis feierlich." [2]

Vgl. S. Weber, Die kath. Kirche in Armenien, Freiburg i. Br. 1903, 384—422.

2. Schriften Sahaks. — Größere Schriften von der Hand Sahaks sind nicht auf uns gekommen und sind wohl auch nie vorhanden gewesen. Die zunächst zu befragenden Gewährsmänner sprechen immer nur von Übersetzungen Sahaks aus dem Griechischen ins Armenische. Koriun, der Biograph Mesrops, hebt dabei hervor, daß Sahak und sein Gehilfe Eznik (§ 43) „auch viele Erklärung zu den Schriften", d. h. wohl eine größere Anzahl biblischer Homilien, übersetzten[3]. Moses von Choren hat in seiner Geschichte Armeniens (3, 57) drei kurze Briefe Sahaks aufbewahrt: an Kaiser Theodosius den Jüngeren, an Patriarch Attikus von Konstantinopel und an den Präfekten Anatolius. Alle drei bitten um Hilfe in Schwierigkeiten, auf die der Briefsteller in den westlichen, zu Ostrom gehörigen Strichen Armeniens gestoßen war. Von nicht geringem Interesse ist ein anderweitig überlieferter Briefwechsel zwischen Sahak und Patriarch Proklus von Konstantinopel. Anhänger des Nestorius hatten sich, aus Syrien verjagt, nach Armenien geflüchtet und begannen dort für die Schriften und die Lehre Theodors von Mopsuestia Propaganda zu machen. Bald darauf liefen bei Sahak zwei Schreiben an die Bischöfe Armeniens ein, das eine von den Bischöfen Rabbula von Edessa und Akacius von Melitine, welche nachdrücklich vor der Lehre Theodors warnten, das andere von mehreren cilicischen Bischöfen, welche den ehemaligen

---

[1] Des Mamikuniers Wardan, des Führers der Armenier in den Kämpfen der Jahre 449—451 (§ 38, 2).

[2] So Koriun in seinem Leben Mesrops bei Weber, Ausgew. Schriften der armen. Kirchenväter 1, 226 f.

[3] Bei Weber a. a. O. 1, 221.

Cilicier Theodor in Schutz nahmen und Rabbula und Akacius der Streitsucht beschuldigten. Eine armenische Nationalsynode, vermutlich die Synode zu Aschtischat vom Jahre 435, beschloß, bei Proklus anzufragen, ob die Lehre Theodors oder diejenige seiner Gegner die wahre sei, und Proklus beeilte sich, in seinem berühmten „Tomus ad Armenios" vom Jahre 435 sehr entschieden gegen die Zweipersonenlehre Theodors Stellung zu nehmen[1]. In Armenien fand diese Entscheidung begeisterte Aufnahme. Sahak und Mesrop schrieben an Proklus: „Die Strahlen des immerwährenden, ewigen Lichtes, die von Eurer glänzenden Heiligkeit ausgingen und uns Schwache trafen, haben bei ihrem Erscheinen unsere Schwäche gekräftigt und unsern schwachen Geist vielfach gestärkt und das, was matt geworden war, wieder angefacht und erneuert." Sie beteuern weiterhin, daß sie „die neuerfundene Häresie der ungereimtesten Ruchlosigkeit", soviel an ihnen liegt, bekämpfen werden; sie haben bereits „überallhin, wo um uns herum Wohnungen sind, bei großer Strafe den Befehl erteilt, nie solchen Barbaren Gehör zu schenken und niemals die Lehre der schädlichen, vergänglichen und irrtumsvollen Häresie anzunehmen". Zum Schlusse legen sie ein umfassendes Glaubensbekenntnis ab, welches auch besagt, daß der Sohn „aus Maria der Gottesgebärerin durch den Heiligen Geist" vollkommener Mensch geworden, und „die teuflische Irrlehre", die da „zwei Söhne und zwei Tempel erdichtet", weit von sich wirft. In demselben Sinne schrieben die Armenier auch an Bischof Akacius von Melitine.

Die Briefe Sahaks an Proklus und an Akacius fanden sich in dem armenischen „Buch der Briefe", einer reichen Sammlung theologischer Schriftstücke, welche 1901 zu Tiflis in Druck erschienen ist. Der Brief an Proklus in berichtigtem armenischen Texte und deutscher Übersetzung bei A. Vardanian, Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak: Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes 27 (1913) 415—441. Das Versprechen, auch den Briefwechsel zwischen Akacius und Sahak in deutscher Übersetzung vorzulegen, hat Vardanian nicht eingelöst. Angriffe auf die Echtheit des Briefes Sahaks an Proklus von seiten Ter-Mikelians (1892) sind zurückgewiesen worden durch Weber, Die kath. Kirche in Armenien, Freib. i. Br. 1903, 495. Ohne Angabe eines Grundes hat auch Vailhé in den Échos d'Orient 16 (1913) 206 den Brief an Proklus Sahak abgesprochen. Dagegen vertrat Vardanian a. a. O. 418 f. mit Recht durchaus den Standpunkt Webers. — Eine Kirchenordnung unter Sahaks Namen, welche in ihren älteren Bestandteilen echt sein dürfte (vgl. Weber a. a. O. 413 f.), ward ins Englische übersetzt durch F. C. Conybeare, The Armenian Canons of St. Sahak Catholicos of Armenia: The American Journal of Theology 2 (1898) 828—848. Über eine unechte Meßliturgie siehe P. P. Ferhat, Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 2. Die angebliche Liturgie des heiligen Katholikos Sahak: Oriens Christianus N. S. 3 (1913) 16—31.

3. Leben Mesrops. — Über das Leben Mesrops unterrichtet eine sehr dankenswerte Biographie von der Hand eines persönlichen

[1] Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 206 f.

Schülers mit Namen Koriun. Durch die Bitten verschiedener Schulgenossen war Koriun in dem Vorhaben, dem geliebten Lehrer ein Ehrendenkmal zu setzen, bestärkt worden. Trotzdem hält er es für angezeigt, einleitungsweise noch den Nachweis zu erbringen, daß das Alte sowohl wie das Neue Testament Lebensbeschreibungen der Heiligen nicht nur nicht verbiete, sondern empfehle. Seine Schrift, die eine bedeutsame Geschichtsquelle darstellt, ist in zwei Fassungen überliefert, einer längeren und einer kürzeren, und manche Anzeichen scheinen dafür zu sprechen, daß der längeren Fassung die zeitliche Priorität gebührt. Die Abfassung dürfte bald nach 453 erfolgt sein. Der Verfasser war um diese Zeit nach eigener Aussage Inhaber eines Bischofsstuhles, ohne daß jedoch sein Bischofssitz bisher zu ermitteln gewesen wäre.

Mesrop, auch Maschthotz geheißen, war in einem Dorfe der Provinz Taron, in Mittelarmenien, geboren und siedelte später in die Provinz Ararat über, wo er in die Dienste der königlichen Kanzlei trat — er war schon früh „in griechischer Wissenschaft geübt worden" —, dann aber den Soldatenberuf ergriff. Über diese Jugendzeit ihres Helden eilt die Biographie mit wenigen Worten hinweg. Ihr Interesse ist auf die späteren Tage gerichtet, die damit anhoben, daß Mesrop „sich mit Eifer und Einsicht auf die Angelegenheiten des von Gott gegebenen Gesetzes warf und sich vom Dienst der Fürsten losriß". Er wandelte dem Gekreuzigten nach, ward Einsiedler, litt Hunger und Durst, nährte sich von Kräuterkost, trug ein Bußgewand, schlief auf hartem Boden, brachte tags und nachts die meiste Zeit mit Gebet und Lesung der heiligen Schriften zu. Bei Gott und den Menschen beliebt, trat er als Wanderprediger auf, eiferte gegen sittliche Mißstände und dogmatische Irrlehren, organisierte das Mönchtum. Um sein ganzes Volk erwarb er sich dadurch ein unvergleichliches Verdienst, daß es ihm nach langen Studien und manchen fruchtlosen Versuchen gelang, dem bitter empfundenen Bedürfnisse nach entsprechenden Schriftzeichen für die armenischen Sprachlaute abzuhelfen. Für die Tragweite dieser Großtat Mesrops bekundet der Biograph volles Verständnis. Er beginnt seine Schrift mit den Worten: „Von des armenischen Landes gottgeschenkter Schrift wollen wir erzählen, wann und unter welchen Zeitverhältnissen sie eingeführt wurde und durch welchen Mann dieses erneute göttliche Gnadengeschenk in die Erscheinung trat." Jetzt galt es zunächst, fremdsprachige Texte und vor allem die heiligen Schriften den Armeniern in den Klängen der Heimat vorzuführen. „In dieser Zeit", schreibt Koriun, „wurde das selige und geliebte Land der Armenier ohne Maßen wunderbar; denn in ihm fanden sich unerwartet der Lehrer des Gesetzes, Moses, mit der Schar der Propheten, der Führer Paulus mit der ganzen apostolischen Schar und damit das weltbelebende Evangelium Christi in

gemeinsamer Ankunft durch die beiden gleichgroßen Genossen in armenischer Sprache und armenischem Laute“ [1]. Die beiden gleichgroßen Genossen sind Mesrop und Sahak. Sie haben bis an ihr Ende zusammen gearbeitet. Und als Sahak 439 seine Laufbahn beschloß, hat Mesrop bis zur Bestellung eines Nachfolgers die Verwaltung des Katholikats übernommen, ist aber schon nach sechs Monaten im Frühjahr 440 dem Freunde in das Grab gefolgt.

Koriuns „Leben Mesrops“ ward zuerst in der längeren Rezension 1833 zu Venedig gedruckt und nach dieser Ausgabe von B. Welte, Tübingen 1841, (mit Streichung einiger Stellen) ins Deutsche übersetzt. Die kürzere Rezension erschien zu Venedig 1854 und ward von J. R. Emin bei Langlois, Collection des historiens 2, 1—16, ins Französische übersetzt. Im Jahre 1894 erschien zu Venedig eine neue Ausgabe der längeren Rezension, und sie ward von S. Weber, Ausgew. Schriften usf. 1, 183—232, (vollständig) ins Deutsche übersetzt. — Sarghisean hat, wie schon bemerkt, Koriun für den Verfasser des Agathangelus-Buches erklärt (§ 37).

4. Schriften Mesrops. — Außer Übersetzungsarbeiten hat Mesrop Reden und Sendschreiben hinterlassen. Nach Erwähnung der Übersetzungen fährt Koriun fort: „Darauf begann der selige Maschthotz in dieser vortrefflichen und erhabenen Lehrtätigkeit hinwieder zahlreiche Reden in leichtfaßlicher Sprache und anmutigem Stil in Mannigfaltigkeit aus der Erleuchtung und dem Stoff der Weissagungsschriften zu verfassen und auszuarbeiten, voll von allem Wohlgeschmack der Wahrheit des Glaubens an das Evangelium.“ Und bald darauf berichtet er, daß Mesrop, anscheinend kurz vor seinem Tode, „viele Schreiben zur Mahnung und Belehrung in alle Provinzen sandte“ [2].

Unter Mesrops Namen sind solche Reden und Sendschreiben nicht auf uns gekommen. Die vorstehenden Zeugnisse aber haben mehreren neueren Forschern Anlaß gegeben, die unter dem Namen Gregors des Erleuchters überlieferte, jedoch sonder Zweifel von jüngerer Hand stammende Sammlung von Reden und Sendschreiben (§ 37) für Mesrop in Anspruch zu nehmen. So nacheinander Vetter, Welte, Weber. Die Sammlung ist Hatschachapatum, „Teppiche“, überschrieben, ein Titel, der sofort an die „Teppiche“ des alexandrinischen Klemens erinnert und von irgend einem griechischen Literaturwerke dieses Namens entlehnt sein dürfte. Seiner herkömmlichen Bedeutung entsprechend, wird derselbe auch in unserem Falle auf die bunte Mannigfaltigkeit des Inhalts hinweisen wollen [3]. Es werden 23 Reden oder Sendschreiben gezählt, die indes zum Teil nur als Bruchstücke gelten können, weil sie mit einem „und“ oder einem „denn“ anheben. Sie handeln vorwiegend, ja fast ausschließlich von

---

[1] Bei Weber, Ausgew. Schriften usf. 1, 210 f.
[2] Bei Weber a. a. O. 1, 222 228.
[3] Vgl. Bd. 2 [2] dieses Werkes S. 28 f.

Fragen des praktischen christlichen Lebens. Nur die erste Nummer gibt eine ausführliche Darlegung des Trinitätsdogmas, die folgenden bringen ab und zu dogmatisch-polemische Seitenblicke. „Die Reden sind reich an tiefen Gedanken, an treffenden Bildern und Gleichnissen, an feurigen Mahnungen, die Sprache aber ist eintönig und auffallend arm an Redewendungen.“ [1] Man erhält den Eindruck, daß hier einer der ersten Versuche vorliege, das Armenische zur Literatursprache zu erheben. Inhaltliche Kennzeichen, politischer, kulturgeschichtlicher und theologischer Art, weisen deutlich in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts. Ein theologisches Kennzeichen liegt auch in dem Umstande, daß die trinitarischen Entscheidungen der Konzilien von Nicäa und von Konstantinopel wiederholt zum Ausdruck gebracht, die christologischen Fragen aber, die seit 435 und vollends seit dem Chalcedonense doch auch Armenien beschäftigt haben, gar nicht berührt werden. Hätte der Verfasser die monophysitischen Streitigkeiten schon erlebt, so würden dieselben schwerlich ganz unberücksichtigt geblieben sein. Gegen den persischen Feuerkult wird sozusagen bei jeder Gelegenheit Verwahrung eingelegt, und in Rede 15 wird auch gegen die Theorie vom Seelenschlafe Stellung genommen. Der Verfasser ist ganz und gar von kirchlicher Gesinnung getragen. Er muß auch ein allgemein anerkannter, hoch angesehener Prediger des Evangeliums gewesen sein. Rede 17, ein Sendschreiben an die Vorsteher der Kirchen, eröffnet er mit den Worten: „Schreiben will ich euch und lehren, meine Kinder und Söhne, die ich in Christus gezeugt habe durch das Evangelium.“ In Rede 20 klagt er: „Abgefallene aus der Zahl der Unsrigen und Abtrünnige entfernten sich und wichen ab von dem Worte, das wir sie als die Wahrheit gelehrt hatten, wie die Götzenpriester, die Zauberer und noch andere Schlechte.“ [2] Endlich gibt sich der Verfasser als strengen Aszeten zu erkennen. Rede 9, über das Fasten, stellt harte Anforderungen. Rede 10 mahnt die Kleriker zur Jungfräulichkeit, obschon man in Armenien den Zölibat nicht kannte. Es ist nicht zu leugnen, daß diese persönlichen Züge auf Mesrop vortrefflich passen, vielleicht sogar unmittelbar auf ihn hinweisen. Ein schlüssiger Beweis für seine Autorschaft ist nicht zu erbringen.

Zur Veranschaulichung des Inhalts der „Teppiche“ mögen noch die Aufschriften der einzelnen Stücke folgen: „1. Von der allerheiligsten Dreifaltigkeit. 2. Über die Eigenschaften der heiligen Dreifaltigkeit. 3. Die Geheimnisse des Glaubens. 4. Widerlegung irriger Gedanken und Darstellung der Gottesverehrung. 5. Befestigung der Wahrheit und Leitung lebenspendender Belehrung. 6. Offenbarung verborgener

---

[1] Vetter bei Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik 3, 223.
[2] Nach der Übersetzung Vetters a. a. O. 3, 221 f.
[3] Nach der Übersetzung Webers a. a. O. 1, 237 f.

Dinge, welche das Unsichtbare ins Sichtbare führt. 7. Über die Einrichtungen der Geschöpfe. 8. Tadel schlechter Sitten und Unterweisung über die Werke der Tugend. 9. Vollkommene Lehre im Herrn über das nützliche Fasten. 10. Über die Wohltat des unveränderlichen gütigen Willens und Ermahnung zum Guten und zur Zunahme in wahrer Tugend. 11. Über die tugendhaften Sitten derer, welche mit dem Schmucke der Tugend gekrönt selig werden. 12. Unterweisung von der Fürsorge des gütigen Schöpfers.... 13. Untersuchung über den Nutzen des Gedächtnises für die Verstorbenen. 14. Von der Sorge der Vorsehung Gottes für die Menschheit. 15. Über die Offenbarung der Sorge Gottes für die Menschheit. 16. Über den Unterricht der Lehre der Martyrer. 17. Über die Bewahrung der Sittsamkeit.... 18. Lob der Wohltaten Gottes durch die Tugenden der Martyrer. 19. Ermahnung zur Buße. 20. Anleitung nützlicher Ermahnung, Eigenschaften der Wissenschaft und Weisheit. 21. Einige Worte über die Gaben der Weisheit vom Heiligen Geiste. 22. Rede über die unveränderliche Substanz der Wesenheit Gottes. 23. Ermahnung der Aszeten...."

Diese Sammlung von Reden und Sendschreiben ist armenisch unter dem Namen des Erleuchters 1737 zu Konstantinopel und 1838 zu Venedig gedruckt worden. Eine deutsche Übersetzung veröffentlichte J. M. Schmid, Reden und Lehren des hl. Gregorius des Erleuchters, Patriarch von Armenien, Regensburg 1872. Schmid hat die Reden für echt gehalten, und ebenso auch noch Nève, L'Arménie chrétienne et sa littérature, Louvain 1886, 250 ff. Auf Mesrop als mutmaßlichen Verfasser hat zuerst Vetter bei Nirschl, Lehrb. der Patrologie und Patristik 3, 215—227, hingewiesen. Ihm folgte Welte in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 8, Freib. i. Br. 1893, 1305—1309. E. Sommer und S. Weber haben in den Ausgew. Schriften usf. 1, 233—318, sieben ausgewählte Reden von neuem übersetzt. — Die Angabe Neumanns (Versuch einer Gesch. der armen. Lit., Leipzig 1836, 15), die Reden des Erleuchters befänden sich „auf der königlichen Bibliothek zu Paris in armenischer und griechischer Sprache", hätte eines Nachweises bedurft. Vermutlich beruht sie auf einem Mißverständnis der Worte des Abtes de Villefroy, der das armenische Enkomium auf den Erleuchter unter dem Namen des hl. Chrysostomus (Bibliotheca hagiogr. orientalis, Bruxellis 1910, 79) ins Lateinische übersetzte und bei diesem Anlaß von einem armenischen Exemplar der Reden des Erleuchters auf der königlichen Bibliothek zu Paris sprach; siehe MGr 63, 945. Würden die Reden auch griechisch vorhanden sein oder vorhanden gewesen sein, so wäre wohl sicher anzunehmen, daß, wie bei dem Agathangelus-Buche, der griechische Text aus dem armenischen, nicht der armenische aus dem griechischen geflossen ist. — Eine unter Mesrops Namen gedruckte armenische Schrift „Über das Geschlecht des hl. Gregor, des Erleuchters Armeniens, und Geschichte des hl. Nerses, des Patriarchen Armeniens" (französisch von J. R. Emin bei Langlois, Collection des historiens 2, 17—44) ist unterschoben und historisch wertlos. Über die Ausgaben siehe Bibl. hagiogr. orient. 174 f. Über die historische Unbrauchbarkeit siehe Gelzer, Die Anfänge der armen. Kirche 124—126.

5. Ananias von Siunikh. — Ananias, ein Schüler Mesrops, ward, wie Koriun im Leben Mesrops (bei Weber, Ausgew. Schriften usf. 1, 212 f.) erzählt, durch seinen Lehrer zum Bischof des Landes der Siunier, südöstlich von Ararat, bestellt. „Er war", fügt Koriun bei, „ein heiliger und angesehener Mann, von

väterlichem Geiste unter den Klerikern der Kirche.“ Diesem Manne werden zwei Reden zugeschrieben. Eine Rede „auf das Geheimnis des Propheten Jonas“ bringt den Propheten in Parallele zu Adam und Christus und stellt sein Leben und Wirken als einen leuchtenden Erweis der Vorsehung dar, die rätselhafte Menschengeschicke zu einem göttlichen Ziel und Ende führt. Eine Rede „über Johannes den Täufer“ feiert Johannes als den größten der Propheten und den Vorläufer Christi. Bemerkenswert ist die Benutzung Philos von Alexandrien in diesen Reden. Beide wurden zum ersten Mal herausgegeben von B. Sarghisean, Ananias der Übersetzer und die von ihm erhaltenen Schriften. Venedig 1899 (neuarmenisch); vgl. Vetter in der Literar. Rundschau 1900, 203. — Nicht zu verwechseln mit Ananias von Siunikh ist Ananias von Schirak, der im 7. Jahrhundert lebte und auf mathematischem und astronomischem Gebiete literarisch tätig war, auch ein Buch über die in der Heiligen Schrift erwähnten Maße und Gewichte verfaßte, welches sich an das Buch des hl. Epiphanius über den gleichen Gegenstand enge anschließt.

§ 41. Elische.

(1. Lebensgang. 2. Homilien. 3. Exegetische Schriften. 4. Ein Geschichtswerk.)

1. Lebensgang. — Elische (Elisäus), ein vielseitiger und hochbegabter Schriftsteller, ist nach glaubwürdiger Überlieferung gleichfalls Schüler Mesrops gewesen. Die Frage, ob er derselbe sei mit dem unter den Teilnehmern des Nationalkonzils von Artaschat 449 angeführten „Elische, Bischof der Amatunier“, wird verschieden beantwortet. Sicher ist, daß er an dem Glaubenskriege teilnahm, den die Armenier 449—451 unter dem Feldherrn Wardan gegen König Jesdegerd II. von Persien führten. In seiner Darstellung dieses Krieges erzählt Elische selbst, daß er sich 449 im Gefolge Wardans am persischen Hofe befand und mit eigenen Ohren hörte, wie Jesdegerd von den armenischen Fürsten, die er unter anderem Vorwande zu sich beschieden hatte, Abschwörung des Christentums verlangte. Elische hat Wardan auch ins Feld begleitet, sei es, daß er in die Reihen der Kämpfer trat, sei es, daß er als Sekretär Dienste leistete. Nach glorreichen Erfolgen sollte der Krieg, infolge des zweideutigen Verhaltens eines armenischen Fürsten, einen traurigen Ausgang nehmen. In der Entscheidungsschlacht 451 errangen die Perser, wenn auch nur mit Mühe, den Sieg. Wardan starb den Heldentod. Elische nahm die Tätigkeit eines Kirchenmannes wieder auf. Später jedoch hat er sich ganz aus der Welt zurückgezogen und eine Höhle aufgesucht, die in der Folge, wie ein alter Biograph berichtet, „Höhle des hl. Elische“ genannt ward. Die Zeit der Flucht in die Einsamkeit läßt sich nicht näher bestimmen. In den Tagen des Katholikus Christophorus I., 475 bis 480, hat Elische noch gelebt.

Über eine anonyme und sehr kurze, aber zweifellos alte „Historia S. Elisaei“ vgl. Bibl. hagiogr. orientalis, Bruxellis 1910, 63. Neuerdings handelten über Elische namentlich Vetter bei Nirschl, Lehrb. der Patrologie und Patristik 3, 251—262. Nève, L'Arménie chrétienne et sa littérature, Louvain 1886, 299 bis 316. — Gesamtausgaben der Schriften Elisches sind 1839 und 1859 zu

Venedig erschienen. Ausgaben und Übersetzungen einzelner Schriften werden sogleich erwähnt werden.

2. Homilien. — Homilien enthalten die Gesamtausgaben der Schriften Elisches in ziemlich großer Anzahl. Ein zusammenhängender Zyklus von Homilien behandelt das Leben des Herrn und die Gründung der Kirche und spricht im einzelnen über Taufe im Jordan, Verklärung, Leiden, Kreuzigung, Begräbnis, Auferstehung, Erscheinung vor den Jüngern, Erscheinung am See von Tiberias, Predigt der Apostel. Andere Homilien betreffen das Weltgericht, das Gedächtnis der Abgeschiedenen, die Menschenseelen. In der Homilie über das Gedächtnis der Abgeschiedenen findet sich der Satz: „Wenn der Tod Christi verkündet wird auf dem Altare des Herrn, so ist Brot und Wein nicht, wie es zuvor war, in derselben Weise da, sondern der wahrhafte Leib und das wahrhafte Blut Christi, nicht irgend eines vergänglichen Wesens, sondern eines unvergänglichen.“ [1] Aus der Homilie über die Predigt der Apostel sei das merkwürdige Zeugnis ausgehoben: „Gleichwie Petrus sich selbst auf Christus erbaute durch das Zeugnis seines Todes, so ist auch die Kirche auf den Glauben Petri erbaut worden, nicht allein zu Rom, sondern auch hier durch alle Städte und Dörfer, von den großen bis zu den kleinen; derselbe Glaube, dasselbe Fundament, dieselbe Festigung.“ [2]

Indessen ist die Echtheit der genannten Homilien nicht allseitig gesichert. Durchaus vertrauenswürdig aber ist eine herrliche Homilie mit der Aufschrift „Worte der Ermahnung über die Einsiedler“. Sie beschreibt und empfiehlt die Lebensweise des Mönches, klagt über das gottentfremdete Sinnen und Trachten der Kinder dieser Welt und ermahnt schließlich die Zuhörer, die „Brüder“ und „Anachoreten“ angeredet werden, ihren Vorsätzen treu zu bleiben. Jedenfalls stammt sie aus einer Zeit, zu welcher der Redner schon Einsiedler war und sein Heimatland unter schweren Bedrängnissen seufzte. „Wir sahen“, heißt es, „in unserem Leben unsere eigenen Leichen. Unsere starken Führer fielen im Krieg und unsere heiligen Priester wurden hingemordet durch die Ungläubigen. Die blühenden Jünglinge fielen in der Schlacht, und viele Jungfrauen wanderten in die Gefangenschaft. Zarte Frauen traf das Elend der Witwenschaft, und viele Waisen klagen in Bitterkeit. Die freie Kirche geriet in die Sklaverei der Heiden, und ihre heiligen Priester werden mißhandelt und gefoltert von den Steuererhebern. Die Barmherzigkeit ist aus dem Lande verschwunden, gewichen vom Geiste aller die Milde. In der Höhe zürnt der Himmel, und die Erde unten zittert und bebt.“ Vermutlich werden hier jene Heimsuchungen geschildert, welche in den letzten Jahren des Perserkönigs Peroz II. über die Armenier hereinbrachen und welche schließlich 481 zu dem Auf-

[1] Bei Vetter a. a. O. 259. [2] Bei Vetter a. a. O. 261.

stande des verzweifelnden Volkes unter dem Bagratunier Sahak führten. Die Homilie ist gekennzeichnet durch gewandte und blumenreiche Sprache, überströmende Fülle der Gedanken, erhebenden sittlichen Ernst.

Die letzterwähnte Homilie findet sich deutsch bei Weber, Ausgewählte Schriften usf. 2, 287—298. — Einige Kanones unter Elisches Namen betreffen die Behandlung der Besessenen.

3. Exegetische Schriften. — Als exegetische Schriften sind ein Kommentar zu den Büchern Josue und Richter und eine Erklärung des Vaterunsers zu nennen. Ein Kommentar zur Genesis ist verloren gegangen. Die Berichte der Bücher Josue und Richter werden allegorisch-typisch gedeutet. Die Zerstörung Jerichos sinnbildet und verbürgt die Besiegung der Hölle durch Christus. Samson im Kampf mit dem Löwen stellt den Erlöser dar, der „die Zerreißung des unsterblichen Löwen predigte" und „die böse Schlange tötete", und wenn Samson nach Gaza hinabgeht und die Tore der Stadt auf die Höhe des Berges trägt, so ist er ein Vorbild und Unterpfand der „Hinabfahrt unseres Herrn zur Vorhölle und der Zerstörung der Stadt des Todes" [1].

Die Vaterunser-Erklärung ist auf erbauliche Zwecke eingestellt und bei knappgefaßter Form reich an Inhalt. Die vierte Bitte, lautend „Gib uns unser immerwährendes Brot", wird auf die heilige Eucharistie bezogen. „Ich bin, so sagte er, das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist; wer von diesem Brote ißt, der wird den Tod nicht kosten. Dieses Brot lehrt er im Gebet von Gott als immerwährendes erflehen. Wenn du wohl acht hast, wer dieses Brot mit Reinheit ißt und sich gebührend für dasselbe vorbereitet, der bedarf nicht des Reiches dieser Welt. In sterbliche Hände wird das unsterbliche Brot gelegt, und alsbald werden nun auch diese Hände unsterblich. Der ganze Mensch wird, indem er es ißt, mit Geist, Seele und Leib vergeistigt und ein Teilhaber an Christus. Nur muß er den Anfang der Kraft bis zum Ende unbefleckt bewahren." Das ist die Auslegung, die auch schon Origenes vertrat [2].

Die Vaterunser-Erklärung steht deutsch bei Weber, Ausgew. Schriften usf. 2, 273—285.

4. Ein Geschichtswerk. — Die bekannteste und beliebteste aller Schriften Elisches ist die aus unmittelbarer Anschauung geschöpfte ausführliche Darstellung des erwähnten Krieges der Armenier gegen die Perser in den Jahren 449—451. Sachlich stellt sie eine Parallele zu dem Berichte des Lazarus von Pharpi (§ 38, 2) dar. Als

---

[1] Nach Vetter a. a. O. 254.

[2] Vgl. G. Walther, Untersuchungen zur Gesch. der griechischen Vaterunser-Exegese (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 40, 3), Leipzig 1914, 12 ff.

schriftstellerische Leistung steht sie unvergleichlich höher. Sie „ist in ihrer großartigen, dramatischen Anlage, ihrer ernsten, feierlichen Sprache, voll glühender Begeisterung für Kirche und Vaterland, eines der edelsten Erzeugnisse armenischer Geschichtschreibung“ [1]. „Scharf umrissen heben sich die Hauptgestalten von ihrer Umgebung ab, der in der Wahl seiner Mittel gewissenlose, vor keinem Betrug zurückschreckende Perserkönig und sein zielbewußter Groß-Wesir Mihr Nerseh, die ehrenhafte, glaubensfeste Soldatennatur des armenischen Feldherrn Wardan, der seinem Gott und seinem Vaterlande gleich ergebene Patriarch, vor allem aber der glaubensabtrünnige, verräterische Markgraf Wassag von Siunikh, dessen schmachvolles Ende wie das Werk einer höheren rächenden Gewalt erscheint.“ [2] Nicht selten erhebt sich Elisches Berichterstattung zu poetischem Schwunge. Zum Schlusse schildert er die Trauer der Frauen Armeniens um ihre im Krieg gefallenen Gatten mit den Worten: „Vieler Winter Eis zerschmolz. Der Frühling traf ein, und es kamen neu angelangte Schwalben. Es sahen's und freuten sich weltliebende Menschen, und sie vermochten nie mehr ihre Ersehnten zu schauen. Die Frühlingsblumen brachten ihre ehekranztreuen Gatten in Erinnerung, und ihre Augen sehnten sich vergebens danach, die erwünschte Schönheit ihres Antlitzes zu schauen. Die Jagdbracken starben aus, und die Streifzüge der Jäger verschwanden. Auf Inschriften wurden sie erwähnt, aber kein Jahresfest brachte sie aus der Ferne. Man blickte auf ihre Tafelplätze und weinte, und in allen Versammlungen gedachte man ihrer Namen. Viele Denkmäler waren ihnen zu Ehren errichtet und jeglicher Name auf ihnen verzeichnet. Und obwohl so ihre Gedanken von allen Seiten bewegt waren, so erschlafften sie doch keineswegs, von der himmlischen Tugend lassend. Fremden erschienen sie wie trauernde und gequälte Witwen, aber in ihrem Geiste geschmückt und getröstet durch himmlische Liebe. Nicht mehr pflegten sie einen aus der Ferne Gekommenen zu fragen: Wann wird es uns vergönnt sein, unsere Geliebten zu sehen? Das waren vielmehr die Wünsche ihrer Gebete zu Gott, daß sie, wie sie begonnen, es darin auch tapfer zu Ende führten voll der göttlichen Liebe. Und mögen wir und sie zusammen die Mutterstadt der Güter erben und erreichen, was Gott den Geliebten verheißen in Christo Jesu, unserem Herrn.“ [3]

Sonderausgaben des Geschichtswerkes erschienen 1764 zu Konstantinopel, 1825 und öfters, zuletzt 1864 zu Venedig, 1879 zu Tiflis. Eine englische Übersetzung veröffentlichte C. Fr. Neumann, London 1830; eine italienische Übersetzung G. Cappelletti, Venedig 1840; eine französische Übersetzung Langlois, Collection des historiens 2, 177—251. Eine deutsche Übersetzung liegt nicht

---

[1] Vetter a. a. O. 254.
[2] Finck, Gesch. der armen. Lit. 98.
[3] Nach der Übersetzung Finks a. a. O. 99.

vor. Weiteres über Ausgaben und Übersetzungen bieten Langlois 2, 181; Vetter bei Nirschl a. a. O. 3, 261 f. „Untersuchungen über die Geschichte des Elische“ veröffentlichte Hazuni, Venedig 1896 (neuarmenisch).

§ 42. Johannes Mandakuni und Mambre Verzanogh.

(1. Johannes Mandakuni. 2. Mambre Verzanogh.)

1. Johannes Mandakuni. — Wie sein Name besagt, war Johannes ein Sprosse des altedeln Geschlechtes der Mandakunier, und seine Geburt darf um 400 angesetzt werden. Er zählte nach alten Zeugnissen zu den Schülern Sahaks d. Gr. und Mesrops[1], gehörte also zu der Schar der „heiligen Übersetzer“, und zwar ist er an den Übersetzungen aus dem Griechischen, hauptsächlich, wie es scheint, an Übersetzungen liturgischer Texte, beteiligt gewesen. Im Jahre 447 erscheint er auf einer Synode zu Schahapiwan, was zu der Folgerung berechtigt, daß er schon die Priesterweihe empfangen hatte. Aus unbekanntem Anlaß ward er vor die Pforte zu Ktesiphon geladen und zu schmerzlichen Leiden, Kerker und Banden, verurteilt. „Dafür“, schreibt Koriun, „erntete er auch den Namen eines Bekenners.“ Wahrscheinlich ist dieses Bekennertum ins Jahr 452 gefallen, und das Eingreifen der Pforte gestattet wohl die Vermutung, daß Johannes damals in der Öffentlichkeit tätig war und auch bereits Ansehen und Einfluß gewonnen hatte. Über die nächste Folgezeit beobachten unsere Quellen Schweigen. Später ist Johannes, schon ein hochbetagter, aber noch jugendfrischer Greis, auf den Patriarchenstuhl erhoben worden, hauptsächlich auf Betreiben des Mamikuniers Wahan, von dem bei Lazarus von Pharpi die Rede war (§ 38, 2). Die Zeit seiner Amtsführung wird gewöhnlich auf die Jahre 480—487 berechnet, von Sarghisean und Weber auf die Jahre 484—498. Jedenfalls hat der Patriarch an den neuen Kämpfen der Armenier unter Wahans Führung gegen den persischen Erbfeind lebhaftesten Anteil genommen, trotz seines Alters sich persönlich im Lager Wahans den Beschwerden und Gefahren der Krieger unterzogen. Lazarus hat, wie vorhin bemerkt, eine Rede des Patriarchen zur Feier des glücklichen Ausganges des Krieges aufbewahrt. Schließlich konnte Johannes sich auch noch dem Wiederaufbau dessen, was der Krieg zerstört hatte, widmen, der Erneuerung religiöser Zucht, der Gründung von Kirchen, der Ausgestaltung und Verschönerung des Gottesdienstes.

Außer liturgischen Gebetstexten schreiben spätere armenische Autoren dem Katholikus Johannes eine Sammlung geistlicher Reden zu, und auch heute noch liegt eine größere Anzahl solcher Reden vor, welche wenigstens in jüngeren Handschriften den Namen des Mandakuniers tragen. In älteren Handschriften freilich treten sie bald ohne

[1] Vgl. Koriun im Leben Mesrops bei Weber, Ausgew. Schriften usf. 2, 230.

Namen auf, bald mit dem Namen Ephräm oder Chrysostomus oder Basilius. Die Druckausgaben bieten unter des Mandakuniers Namen 30 Reden oder Sendschreiben oder Gebete, von denen indessen mehrere offenbar anderweitiger Herkunft sind. Doch haben Sarghisean und Weber, welche die schwierige Frage näher untersuchten, nur 5 der 30 Nummern als unecht gestrichen, alle übrigen auf Grund innerer Kriterien als echt anerkannt. Anzeichen der Zeit des Mandakuniers fanden diese Forscher in den häufigen Erinnerungen an die Martyrer, welche in früheren Tagen den christlichen Glauben verherrlichten, in den Bemerkungen über die Katechumenen, die sich der heiligen Kommunion zu enthalten haben, in den zahlreichen Bezugnahmen auf die heidnische Umgebung der christlichen Zuhörerschaft, in den Warnungen vor heidnischen Totenklagegebräuchen und vor allem in den Verpönungen der Zauberei und Hexenkunst. Die erwähnte Synode zu Schahapiwan vom Jahre 447 hat drei Strafbestimmungen gegen das Zauberwesen erlassen, und um die gleiche Zeit hat der Apologet Eznik, von dem noch die Rede sein soll, den Glauben an Magie und Zauberei nachdrücklich bekämpft. Aber auch Hindeutungen auf die Person des Katholikus glaubte man in den Reden anzutreffen, nämlich in den freimütigen Worten an die Fürsten, welche hart und grausam die Steuern von dem hörigen Volke eintreiben, sowie in den ernsten Mahnungen an die Priester und auch Bischöfe, deren Wandel ihrem Berufe nicht gerecht wird, insofern hier wie dort oberhirtliche Gewalt und Würde zur Geltung zu kommen scheint.

Die Überschriften der 25 Reden lauten[1]: „1. Unterweisungen über das Bekenntnis eines sündhaften Lebens. 2. Brief über die Buße. 3. Unterweisung über die Tugendübung des Fastens. 4. Über das wohlgefällige und nicht wohlgefällige Gebet. 5. Ein Brief über die Barmherzigkeit gegen die Armen. 6. Unterweisung über die Früchte und Opfer und das Almosen. 7. Über die Darlehen und Zinsen. 8. Vom Trost der Armen. 9. Unterweisung von der Aufsicht der Priester über das Volk. 10. Von den Verleumdern und der Enthaltung des Urteils über die Lehrer. 11. Über die Liebe, den Neid und die Eifersucht. 12. Über den Charakter der Zornmütigen. 13. Über die Gehässigen und Rachgierigen. 14. Rede über die kleinen Diebstähle, für welche man keine Buße tut. 15. Über die schlimme Gewohnheit des Schwörens. 16. Über die Lasterhaftigkeit der Trinker. 17. Über die sündhaften und dämonischen Schauspiele. 18. Brief über die Ehescheidung. 19. Über jene, welche die Sünde der Bestialität begehen, über Weichlinge und Päderasten. 20. Über die Unterlassung freundschaftlicher Liebeserweise gegen die Feinde Gottes. 21. Über die furchtbaren Hagelschläge. 22. Über die Andacht und Ehrfurcht beim Empfange des heiligen Sakramentes.

[1] Nach der Wiedergabe Webers a. a. O. 2, v f.

23. Trostbrief über die aus der Welt Geschiedenen. 24. Gebete. 25. Ein Brief über die teuflischen Zaubereien und die gottlosen Beschwörungen."

Ein Prediger wie Elische ist Johannes Mandakuni nicht. Brennender seelsorglicher Eifer durchweht alle seine Reden. Dennoch können sie nicht recht erwärmen, wirken vielmehr oft ermüdend, weil sie sich so gerne wiederholen und auch gerne übertreiben. Fast eine jede der Moralpredigten, und das sind so ziemlich alle Reden, bringt eine Schilderung der Strafen des Sünders im Jenseits. Fast eine jede stellt das Laster, gegen das sie gerade ankämpft, als das schlimmste aller Laster hin. Um den Eifersüchtigen, hören wir, „steht es schlimmer als um alle Mörder und unreinen Ehebrecher, und er ist ungerechter als alle Gottlosen, die im Schlamm der Sünde stecken". Von der Rachgier aber heißt es: „Gibt es eine Ungerechtigkeit, ruchloser als diese, oder eine Sünde, schlimmer als diese, oder gibt es noch eine Bosheit, die jemand für schlimmer hielte als diese?" Und von dem Schwören: „Darum, Brüder, fürchtet euch mehr vor dem Eide als vor allen Sünden und Vergehungen, denn er trennt uns mehr von Gott als alle Sünden." [1] Bemerkenswert erscheint die ausgesuchte Schärfe, mit welcher das Zinsnehmen verurteilt wird: „Der Zins ist der bösen Schlange Lehre, der Zins ist eine teuflische Erfindung, der Zins ist die Saat des (bösen) Feindes, der Zins ist das Unterpfand für die Qualen (des Jenseits). Der Zins ist die Vernichtung der Frömmigkeit, der Zins ist der Weg zur Hölle, der Zins ist die Beraubung, Plünderung des Reichen (an dem Armen), der Zins ist Zerrüttung des Leibes, der Tod der Seele und die Lossagung von jeglicher Gerechtigkeit." [2]

Die Redesammlung ist 1836 und wiederum 1860 zu Venedig gedruckt worden. Nach der letzteren Ausgabe ward sie ins Deutsche übersetzt von J. M. Schmid. Heilige Reden des Johannes Mandakuni, Regensburg 1871; und wiederum von J. Blatz und S. Weber in den Ausgew. Schriften usf. 2, 29—269. Vgl. B. Sarghisean, Kritische Untersuchungen über Johannes Mandakuni und seine Werke, Venedig 1895 (neuarmenisch).

2. Mambre Verzanogh. — Verzanogh heißt „Leser" und ist jedenfalls soviel als Bücherfreund. Jüngere armenische Historiker nennen Mambre einen Bruder des Moses von Choren, und unter letzterem verstehen sie sonder Zweifel den Geschichtschreiber dieses Namens, während Mambre in Wirklichkeit nur der Bruder eines dem 5. Jahrhundert angehörigen Moses gewesen sein kann (vgl. § 39, 1). Denn in das 5. Jahrhundert wird Mambre durch die von älteren Gewährsmännern bezeugte Tatsache verwiesen, daß er ebenso wie Johannes Mandakuni in jener gelehrten Bewegung, zu welcher Sahak d. Gr. und Mesrop den Anstoß gaben, eine Rolle gespielt hat. Über sein ferneres Leben liegen keine Nachrichten mehr vor. Dagegen ist häufiger

---

[1] Weber a. a. O. 2, 149 161 175. [2] Weber a. a. O. 2, 110.



von seiner schriftstellerischen Tätigkeit die Rede, und zwar werden ihm historische Arbeiten, deren Gegenstand nicht näher bezeichnet wird, ferner eine Erklärung des Johannesevangeliums sowie mehrere Reden auf Ereignisse aus dem Leben Jesu zugeschrieben. Das meiste davon ist allem Anscheine nach zu Grunde gegangen. Gedruckt sind, soviel ich sehe, nur eine Homilie über die Auferweckung des Lazarus, die handschriftlich allerdings auch Chrysostomus und Elische zugeeignet wird, und zwei Homilien über den Einzug Jesu in Jerusalem am Palmsonntag, die übrigens erheblich und zu ihren Ungunsten von der Homilie über Lazarus abstechen. Diese letztere, die von Weber übersetzt wurde, darf „ein Muster einfacher, allen leeren Wortprunk meidender Erzählung und Gedankendarlegung“ [1] genannt werden. Sie ist redlich bemüht, sich ganz in den Text des evangelischen Berichtes zu versenken und über alle Einzelheiten sich Rechenschaft zu geben: beim Lesen der göttlichen Bücher, sagt sie, „soll kein Buchstabe deiner Betrachtung entgehen“. Hervorgehoben sei, daß sie sich gelegentlich in herber Apostrophe an Theodoret von Cyrus und Nestorius als Vertreter der Zweipersonenlehre wendet: „Schäme dich, Theodoret, schau nicht mehr zum Himmel auf, Nestorius, denn deine Augen sind verblendet von der wesenseinheitlichen Dreifaltigkeit. Zu eurem Verderben stimmt ihr überein im Vortrag einer schändlichen Lehre. Der eine ruft, sagen sie, der andere hört; der eine betet, der andere läßt sich bitten; der eine fleht, der andere neigt sich zum Flehen; da er die Kraft der Erweckung nicht hat, ruft er den Vater wegen des Toten zu Hilfe. O, wie tadelnswert sind die Worte solcher Männer, nicht allein in den Augen der Gelehrten, sondern auch in den Augen derer in der Kirche, welche ganz ungelehrt sind.“

Die drei genannten Homilien sind 1894 zu Venedig unter Mambres Namen erschienen. Die Homilie über Lazarus, deutsch bei Weber, Ausgew. Schriften usf. 2, 1—27.

Dritter Abschnitt.

Dogmatiker und Polemiker.

§ 43. Eznik von Kolb.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Die Widerlegung der Irrlehren. 4. Die Widerlegung der Irrlehren, Forts.)

1. Lebensverhältnisse. — Eine Leuchte der Schule von Übersetzern, welche Sahak d. Gr. und Mesrop um sich sammelten, war Eznik aus dem Dorfe Kolb (auch „Koghb“ geschrieben) in der Provinz Ararat. Er wurde, wie Koriun erzählt, in das Gebiet der Syrer nach der Stadt Edessa geschickt, um Schriften syrischer Väter zu er-

[1] Finck, Gesch. der armen. Lit. 96.

werben und zu übersetzen, und nachdem er die Früchte seiner Mühen den vaterländischen Auftraggebern eingesandt, begab er sich in die Gebiete der Griechen nach der konstantinischen Stadt, um dort in entsprechender Weise tätig zu sein. Zwei jüngere Schulgenossen, Leondes und Koriun, der Berichterstatter, schlossen sich an ihn an und standen ihm zur Seite, und reich an Beute, mit einer vollständigen griechischen Bibelhandschrift, vielen patristischen Texten und den Konzilsbeschlüssen von Nicäa und von Ephesus, konnte er heimkehren. Als dann Sahak und Mesrop auf Grund dieser Bibelhandschrift die früher nach syrischer Vorlage in Eile gefertigte armenische Bibelübersetzung revidierten, wurde Eznik und, wie es scheint, er allein aus dem Schülerkreise, als Gehilfe beigezogen [1]. Aus seinem späteren Leben ist nur noch ein einziges Datum bekannt. An der Synode zu Artaschat im Jahre 449 hat ein Bischof Eznik von Bagrewand teilgenommen, und er ist nach allgemeiner Annahme kein anderer gewesen als der Übersetzer Eznik von Kolb. Die Identifizierung liegt um so näher, als auch andere „Übersetzer" später zu Bischöfen befördert worden sind.

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Einen Ehrenplatz unter den armenischen Kirchenvätern sicherte sich Eznik durch sein in den Ausgaben vier Bücher zählendes Werk „Wider die Sekten" oder „Wider die Irrlehren". Es ist „der erste Versuch eines eben aus Barbarei und Unkultur zu christlichem Denken erwachten reichbegabten Volkes, die heidnische Weltanschauung in ihren Hauptsystemen und nach ihren Grundgedanken spekulativ zu bekämpfen" [2]. Unter den „Sekten" oder „Irrlehren" sind nämlich nicht christliche Häresien verstanden, sondern vorwiegend heidnische Religionsformen, von welchen dem Christenglauben Gefahr zu drohen schien: die Theorie von der Ewigkeit der Materie, die Religion der Perser, die Lehren verschiedener griechischer Philosophen, das System des Gnostikers Marcion. Das sind die Irrlehren, die Eznik der Reihe nach vor sein Forum ladet. Er bewegt sich durchweg in der Offensive und weiß wohl, daß er auf Vernunftgründe angewiesen ist. Es ist, sagt er gegen Ende des ersten Buches, „die Aufgabe der Kirche Gottes, die draußen (τοὺς ἔξω) mit der sachlichen Wahrheit ohne Schrift, diejenigen, welche als Drinnenstehende angesehen werden (τοὺς ἔσω) und die Wahrheit nicht anerkennen, durch die Heilige Schrift zu widerlegen" (1, 28). An diesem Grundsatz hat er im allgemeinen folgerichtig festgehalten, mag er gleich hin und wieder, wo vielleicht befriedigende Vernunftbeweise sich nicht anboten, auch heidnischen Partnern gegenüber Aussprüche der Heiligen Schrift zu Hilfe rufen. Im vierten Buche, wo er mit

[1] Siehe Koriun im Leben Mesrops bei Weber, Ausgew. Schriften usf. 1, 220 f. Vgl. Moses von Choren, Gesch. Armeniens 3, 60; übersetzt von Lauer 224 f.
[2] Vetter bei Nirschl a. a. O. 3, 234.

den Marcioniten die Waffen kreuzt, die sich selbst auf die Schrift beriefen, war er natürlich zu gleichem Verfahren berechtigt und genötigt. Übrigens gerät er nicht leicht in Verlegenheit. In selbständigem Denken geübt und mit dem ganzen Wissen seiner Zeit und Umgebung gewappnet, versteht er zu treffen und zu siegen. Er bewahrt auch stets eine vornehme Ruhe, läßt sich nicht zu Grobheiten hinreißen, kann aber nicht selten mit feinem Spott seinen Gegner abfertigen. Über Hilfsmittel und Quellen soll sogleich noch gehandelt werden. Die Anlage des Werkes selbst führte zu vielen Wiederholungen. Gewisse Grundwahrheiten des Christentums wurden von allen jenen Irrlehren bestritten und werden nun einer jeden gegenüber in Schutz genommen. „Ein großer Vorzug des Werkes, um dessentwillen es kostbar sein wird, solange sich ein Menschengeist um die altarmenische Sprache kümmert, ist der Glanz des Stiles und die Reinheit echt armenischer Ausdrucksweise. Ein abgerundeter Periodenbau ziert es ebenso wie leichte Faßlichkeit des Ausdrucks und Bündigkeit und Kürze der Darstellung“ [1]. Die Abfassung ist nach den Untersuchungen Webers nicht vor dem Tode Mesrops, 440, und nicht nach der Synode zu Artaschat, 449, anzusetzen.

Allen Ausgaben der Widerlegung der Irrlehren ist als Anhang, gleichfalls unter Ezniks Namen, eine Sammlung von einigen neunzig Lehr- und Mahnsprüchen beigegeben. Sie deckt sich jedoch, wie man längst gesehen hat, mit den griechisch unter den Schriften des Aszeten Nilus stehenden „Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes“ (MGr 79, 1239—1250). Vermutlich ist diese Sentenzenserie von Eznik ins Armenische übersetzt und deshalb mit seinem Namen versehen worden.

Die Homilien, welche Eznik laut alten Gewährsmännern verfaßt hat, scheinen abhanden gekommen zu sein, konnten wenigstens bisher nicht ans Licht gezogen werden.

Die Widerlegung der Irrlehren ist, soviel bekannt, nur in einer einzigen Handschrift erhalten, die aus dem Jahre 1280 stammt und sich jetzt zu Etschmiadzin befindet. Druckausgaben erschienen 1762 zu Smyrna und 1826 zu Venedig; die letztere Ausgabe wurde aber sehr häufig, 1850 und 1863 zu Venedig, 1860 zu Paris, 1864, 1869, 1871 und 1879 zu Konstantinopel, von neuem aufgelegt. Die französische Übersetzung von Le Vaillant de Florival, Réfutation des différentes sectes etc., Paris 1853, ist recht mangelhaft. Zur Kritik derselben vgl. A. de Wickering, Esnig de Gogph: Revue de l'Orient N. S. 3 (1856) 207—216. Dagegen liegen zwei tüchtige deutsche Übersetzungen vor, die eine von J. M. Schmid, Des Wardapet Eznik von Kolb „Wider die Sekten“ (Bibliothek der alten armenischen Literatur, in deutscher Übersetzung herausgeg. von der Wiener Mechitharisten-Kongregation, 1), Wien 1900; die andere von S. Weber, Ezniks von Kolb, des Bischofs von Bagrewand, Wider die Irrlehren: Ausgew. Schriften usf. 1, 1—180. Schmid hat eine von dem Mechitharisten Gr. Kalemkiar besorgte

[1] Weber, Ausgew. Schriften usf. 1, 11.

kritische Revision des Originaltextes zu Grunde legen können. Weber hat Schmids Übersetzung sorgsam berücksichtigt, zugleich aber dem deutschen Sprachgeist und Satzbau möglichst gerecht zu werden gesucht, während Schmid nach möglichst treuer Wiedergabe der armenischen Wortwahl und Wortfolge strebte. Über den Inhalt des Werkes im allgemeinen siehe Weber, Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern des Altertums: Der Katholik 1898, 1. 212—231 311—326. Über die Abfassungszeit: Weber, Abfassungszeit und Echtheit der Schrift Ezniks „Widerlegung der Irrlehren“: Theol. Quartalschr. 79 (1897) 367—398. Eine umfassende Bearbeitung spendete L. Mariès, Le De Deo d'Eznik de Kolb. connu sous le nom de „Contre les Sectes“: Revue des études arméniennes 4 (1924) 113—205; 5 (1925) 11—130. Mariès hat die herkömmliche Gliederung des Werkes in vier Bücher, die der einzigen Handschrift fremd ist, abgelehnt, als Aufschrift des Ganzen „De Deo“ vorgeschlagen und zwei Teile unterschieden: „Gegen die Heiden“ (Griechen, Perser, Pantheisten und Polytheisten) und „Gegen die Häretiker“ (Marcioniten). Auch den überlieferten Text hat er vielfach berichtigt und besonders eingehend die Frage nach den von Eznik benutzten Quellen untersucht. Endlich gab er ein Verzeichnis der Literatur, zu welchem nunmehr nachzutragen wäre: A. Meillet, Sur le sens d'un passage d'Eznik: Revue des études armén. 5 (1925) 179—181. Literatur zu einzelnen Teilen des Werkes sollen übrigens die folgenden Blätter noch bringen.

Die den Ausgaben des armenischen Textes angehängte Sentenzensammlung ist in den beiden deutschen Übersetzungen beiseite gelassen worden. Dagegen steht sie in der französischen Übersetzung bei Le Vaillant de Florival a. a. O. 203—213.

3. Die Widerlegung der Irrlehren. — Das erste der vier Bücher ist der Widerlegung der „Irrlehre der Heiden“ gewidmet, d. h. der Voraussetzung einer von Ewigkeit her Gott gegenüberstehenden, den Sitz alles Bösen bildenden Materie. Es kann, argumentiert Eznik, nur ein ewiges Prinzip, nur eine erste Ursache aller Dinge geben. „Denn wo zwei Wesen irgend zugleich miteinander existieren, da muß etwas da sein, was dieselben voneinander trennt. Was halten sie nun von Gott? Vielleicht daß er gleichsam örtlich überall in der Materie sei, oder etwa bloß in einem Teile derselben? Wollten sie sagen, daß Gott ganz in aller Materie sei, so können sie Gott noch so groß denken, die Materie erweist sich doch größer als er. Denn wenn jemand in einem andern ist, so ist das, in dem (das andere) ist, größer als das, was in ihm ist, denn es war fähig, ihn ganz zu umfassen. Wenn er nur in einem Teile von ihr war, so erweist sich auch dann die Materie tausendmal größer, weil schon ein kleiner Teil von ihr ihn ganz aufzunehmen vermochte. Und wenn er nicht in ihr ist und auch nicht in einem Teile von ihr, dann ist offenbar, daß etwas anderes als Zwischenraum zwischen beiden ist, größer als beide. Und nicht nur zwei anfangslose Wesen finden sich dann, sondern drei: Gott und die Materie und der Zwischenraum, dabei ist der Zwischenraum insbesondere größer als beide“ (1, 5)[1].

---

[1] Ich zitiere nach der angeführten Übersetzung Webers.

Von dem einen Gott, der alle Dinge ins Dasein rief, kann nun freilich nichts Böses herstammen, und es gibt auch kein Ding, das von Natur aus böse wäre (1, 2). Alle Dinge sind gut und „dienen uns zum Gebrauche und ihrem Schöpfer zum Ruhme“ (1, 3). Unvernünftig aber ist es, die Geschöpfe ihrer Güte wegen zu vergöttern und nicht vielmehr zu dem schöpferischen Urheber aller Güte aufzusteigen: „Weshalb sollten wir die Sonne anbeten, die bald gerufen wird, wie ein Knecht zum Dienste zu kommen, für den sie bestimmt ist, und bald enteilt und sich wie erschrocken verbirgt und der Finsternis Platz macht, daß sie den Raum im großen (Welten)hause ausfülle? Von Zeit zu Zeit kehrt sie in die Finsternis zurück zur Widerlegung und Beschämung ihrer Anbeter, indem sie dabei offen dartut: nicht ich bin der Anbetung würdig, sondern derjenige. der mich jeden Tag leuchtend erhält und nachts verbirgt; und von Zeit zu Zeit verfinstert sie sich und, obwohl unbeseelt, spricht sie doch mit beredtem Mund: nicht Anbetung zu empfangen bin ich würdig, sondern Anbetung zu leisten“ (1, 3).

Das Böse ist keine Substanz, sondern eine Eigenschaft an Substanzen (1, 7). Es hat seinen Ursprung in der Willensfreiheit der vernunftbegabten Geschöpfe. „Welcher Art die Dinge an sich auch sein mögen, die Absicht des Täters wirkt das Böse, wie auch das Eisen bald zum Guten dient und bald zum Bösen; denn wenn jemand daraus eine Pflugschar oder eine Sense oder eine Sichel macht, so wird es zum Guten verwendet; wenn aber jemand daraus ein Schwert oder eine Lanze oder ein (Wurf)geschoß oder sonst irgend eine Waffe macht, die den Menschen schadet, so vollbringt er ein Werk des Bösen. Und die Ursache des Bösen ist der Bearbeiter, nicht das Eisen“ (1, 10). Der Mensch wurde frei erschaffen. „Das stand vor ihm, entweder Gott zu gehorchen oder nicht zu gehorchen, und nur dies ist als Ursache des Bösen anzusehen. Denn nachdem der erste Mensch erschaffen war, erhielt er von Gott ein Gebot, und indem er den Gehorsam gegen das göttliche Gebot verweigerte, verfiel er in das Böse, und von dort nahm das Böse seinen Anfang. Daher kann niemand das Böse als etwas Unerschaffenes und Substantielles hinstellen. Und nicht vom Schöpfer wurde es eingeführt, sondern durch die „Unbotmäßigkeit des Ungehorsamen“ (1, 11).

Das zweite Buch wendet sich gegen die Religion der Perser und zwar, wie zu erwarten, die damalige Religion der Perser, den sog. Zerwanitismus. Der frühere Dualismus zwischen Ormizd, der die guten, und Ahriman, der die bösen Dinge erschaffen, war in eine höhere Einheit aufgelöst worden, indem Zerwan, soviel als Schicksal, zum gemeinsamen Urgrund oder Vater der beiden Schöpfergötter gestempelt wurde. Nach Gelzer hätte Eznik seiner Kritik das Religionsedikt zu Grunde gelegt, welches Mihr Nerseh, der Groß-Wesir des Perser-

königs Jesdegerd II., 449 zum Behuf der Bekehrung der Armenier erlassen hatte. Dieses Edikt[1] predigt allerdings auch den Zerwanitismus, beschränkt sich aber auf wenige Sätze, und da Eznik selbst einmal bemerkt, die Religion der Perser sei „nicht in Büchern niedergeschrieben“ und deshalb lehre der eine dieses und der andere jenes (2, 9), so wird anzunehmen sein, daß er sein Wissen um den Zerwanitismus hauptsächlich aus mündlichen Berichten oder persönlichen Verhandlungen gewonnen habe.

Er zerpflückt mit leichter Mühe die Fabeln über Zerwan, Ormizd, Ahriman und nimmt von neuem Anlaß, die Frage nach dem Ursprung des Bösen zu erörtern und die Freiheit oder das Selbstbestimmungsvermögen des Menschen zu beleuchten. Er tritt auch dem Probleme näher, wie die menschlichen Handlungen frei sein können, wenn Gott sie von Ewigkeit her vorausgesehen hat. Gott, sagt er, läßt seine Fürsorge über alle walten. „Er verhindert bisweilen den Schaden der Unheilstifter, damit es nicht scheine, als vermöchte er nicht das Unheil abzuhalten. Dann aber läßt er auch zu, daß ein Übeltäter seinen Willen am Nächsten erfüllt, damit es nicht scheine, als ob er die Vernunftwesen mit Notwendigkeit leite, sondern damit in dem Werke eines jeden seine Erprobung kund würde. Er weiß alles im voraus, und das Vorauswissen ist nicht die Ursache der Übel. Denn wenn jemand sieht, wie sein Nebenmensch über eine schlüpfrige Stelle geht, und da sagt, daß er ausgleiten wird, dann ist er doch nicht Ursache für das Ausgleiten des Nächsten geworden.... So ist auch das Vorherwissen Gottes nicht Ursache des Guten oder Bösen“ (2, 16).

Des weiteren streitet Eznik gegen astrologischen Aberglauben und entwickelt dabei seine kosmologischen Vorstellungen.

Kalemkiar war es, der zuerst darauf hinwies, daß Eznik ab und zu bei griechischen Apologeten und Polemikern Anleihen gemacht hat, nämlich bei Aristides von Athen, Basilius d. Gr., Methodius von Olympus. Neuere Forscher haben weitere Gewährsmänner ermittelt. Mariès nennt als solche außer jenen drei noch Hippolytus, Epiphanius, Origenes, Achilleus Statius, Diodorus von Tarsus und andere Griechen, dazu von den Syrern Ephräm und diesen oder jenen nicht näher zu identifizierenden Autor. Am häufigsten und ausgiebigsten hat Eznik aus Methodius geschöpft.

Über das zweite Buch im besondern handeln E. Dulaurier, Cosmogonie des Perses d'après Esnig: Revue de l'Orient N. S. 5 (1857) 253—262. Esoff, Ezniks Lehre von den persischen Magiern, St. Petersburg 1858 (russisch). H. Gelzer, Eznik und die Entwicklung des persischen Religionssystems: Zeitschr. f. armenische Philologie 1 (1903) 149—163. Vgl. dazu O. Braun, Ein Beitrag

---

[1] Aufbewahrt durch Elische in seinem Geschichtswerk, französisch bei Langlois, Collection des historiens 2, 190 f.

zur Gesch. der persischen Gotteslehre: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Ges. 57 (1903) 562—564. — Über die Quellen Ezniks siehe Mariès a. a. O.

4. Die Widerlegung der Irrlehren, Forts. — Das dritte Buch ist gegen die griechischen Philosophen gerichtet, die zwar als ernste Wahrheitssucher alle Anerkennung verdienen, gleichwohl aber schweren Tadel auf sich geladen haben. Daß Eznik seine Kenntnis dieser Philosophen nur auf Umwegen bezogen hat, braucht kaum bemerkt zu werden. Die Angaben über die Lehren der Pythagoreer und der Peripatetiker, der Platoniker, Stoiker, Epikureer (3, 4—5) übernahm er aus der Rekapitulation des „Arzneikastens“ des hl. Epiphanius (1, 3—5). Den „ungeheuren Frevel“ der Philosophen erblickt er darin, „daß sie auf viele Götter verfielen und die Welt für gleichwertig mit Gott hielten“ (3, 6). Der längere, immer wieder an das erste Buch anklingende Gegenbeweis mündet in die Sätze, die zugleich Kern und Stern des ganzen dritten Buches bilden: „Aus alledem geht auch hervor, daß nicht irgend welche Materie, welche der Stoff ist, Gott zur Seite stand, so daß er aus ihr, wie die Weisen der Griechen sagen, die Geschöpfe gebildet hätte, und daß von ihr aus das Böse in die Welt eingedrungen sei, wie die Sekten sagen, welche von jenen den Anlaß genommen haben, die Materie zu vergöttern und sie als Gott Gott gegenüberzustellen. Auch gibt es nicht noch einen andern Schöpfer für das Böse, wie die Magier vorgeben, daß Charaman die bösen Wesen geschaffen habe, sondern der eine Gott allein ist der Schöpfer und zwar der guten, nicht der bösen Geschöpfe, und er ist ein ewiger Schöpfer. Denn schon bevor er die Geschöpfe erschaffen hatte, trug er nach seiner Allwissenheit die Ordnung für die Bildung der Geschöpfe in seinem Sinne. Es gab keine Zeit, in welcher er nicht Schöpfer gewesen wäre, deshalb, weil er in sich das Vermögen trug, das für alle zum Sein ausreichend war“ (3, 17).

Weshalb ist denn trotz der Verirrungen des Menschengeistes der Erlöser erst so spät erschienen, weshalb sind so viele Geschlechter ohne Kenntnis des wahren Gottes zu Grunde gegangen? „Christus kam nicht im Kindesalter der Welt, weil die Kinder der Milch bedürfen und nicht fester Speise; er kam nicht im stürmischen Jugendalter, währenddessen der Irrtum des Dämonendienstes eintrat und groß wurde, sondern er unterrichtete (die Menschen) zuerst durch Prediger und Propheten wie mit Milch, und dann kam er, die vollkommene Belehrung zu erteilen wie feste Speise. Denn auch dem Kinde gibt man nicht feste Speise, noch verkündigt man ihm große Geheimnisse, noch spricht man zu ihm erhabene Worte, bevor es zum Maß des reifen Alters gekommen ist“ (3, 16).

Das vierte Buch befaßt sich mit dem Marcionitismus. Ein Abriß der Hauptthesen Marcions, von marcionitischer Hand verfaßt und Eznik vermutlich in und mit einer antimarcionitischen Streitschrift zu-

gekommen, wird an die Spitze gestellt, und dieser Abriß gibt die Lehre des Gnostikers in ziemlich reiner und ursprünglicher Form wieder, noch unberührt von den Einflüssen des Manichäismus, der seit dem 4. Jahrhundert den Marcionitismus aufsog und verdrängte. Doch hat Eznik, wie seine Entgegnung erkennen läßt, auch persönlich mit Marcioniten verkehrt und verhandelt, und daß er sie für gefährliche Leute gehalten, zeigt die Einläßlichkeit und Gründlichkeit, mit der er zu Werke geht. Er bekämpft die Sätze von einem guten und einem gerechten Gott, von dem Widerspruch zwischen Gesetz und Evangelium, von der Verfälschung der Lehre des Herrn durch die Urapostel, wendet sich dann aber besonders gegen den Anspruch der Marcioniten, jene Geheimnisse zu besitzen, die Paulus im dritten Himmel gehört habe, sowie gegen die Aszese, welche den Fleischgenuß verbot und die Ehe verwarf. Fleisch zu verbieten, aber Fische zu gestatten, ist in Ezniks Augen sinnlos. Wenn sie sich, schreibt er, darauf berufen, daß der Herr nach der Auferstehung kein Fleisch, aber Fische gegessen habe, so mögen auch sie mit dem Fischessen bis zu ihrer Auferstehung warten. Denn vor der Auferstehung hat der Herr jedenfalls auch Fleisch gegessen, weil er mit Zöllnern und Sündern und mit Pharisäern zu Tische saß und mit den Jüngern das Paschamahl feierte. Übrigens sei der Fisch doch auch Fleisch, denn er habe Blut und Fett und Knochen, und es gebe Fische, die soviel Fleisch haben wie ein Schwein und mehr Blut haben als ein Schaf. Außerdem seien die Fische wilde und unreine Tiere, Raubtiere, die sich gegenseitig fressen und weniger wählerisch in ihrer Nahrung sind als die Bestien. Endlich seien im Alten Bunde von den Landtieren Gott Schlachtopfer und Brandopfer dargebracht worden, nicht aber von den Fischen (4, 12).

„Die Jungfrauen in der heiligen Kirche“, fährt Eznik fort, „bewahren nicht deswegen die Jungfräulichkeit, als ob sie die von Gott eingesetzte Ehe für Unreinheit hielten, wie Marcion und Mani und die Messalianer. Denn wenn sie in diesem Geiste sich den Gelübden zugewandt hätten, dann wäre auch die Jungfräulichkeit nicht wahre Jungfräulichkeit. Allein zum Zwecke größerer Liebe Gottes enthalten sie sich auch von guten Geschöpfen Gottes, auf daß sie den Engeln Gottes ähnlich sich zeigten, wo es weder Mann noch Weib gibt, und auf Erden dieselbe Tugend (bewahrten). Das geschieht nach dem Worte: Es gibt Verschnittene, welche sich selbst zu Verschnittenen gemacht haben um des Himmelreiches willen, zu werden in der Auferstehung wie die Engel Gottes“ (4, 13).

Das Schlußkapitel über das frühere Leben Marcions (4, 16) ist wieder sozusagen wörtlich aus Epiphanius genommen.

Über das vierte Buch vgl. A. v. Harnack. Marcion (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 45), Leipzig 1921, 293*—301*.

§ 44. Andere Dogmatiker.

(1. Chosrowik der Übersetzer. 2. Abraham. 3. David der Unbesiegte.)

1. Chosrowik der Übersetzer. — Chosrowik wird durch seinen Beinamen der oft genannten Gruppe der „heiligen Übersetzer“ des 5. Jahrhunderts zugewiesen. Er gilt als Verfasser einer kleinen Schrift mit dem auffälligen Titel „An diejenigen, welche sagen, daß Gott, das Wort mit der geistigen und anfangslosen Natur, die Menschheit von der Jungfrau empfing“. Eine Übersetzung liegt nicht vor.

Die Schrift ward herausgegeben von J. Dashian, Kurze bibliographische Studien, Untersuchungen und Texte, Teil 1, Wien 1895 (neuarmenisch); vgl. Vetter in der Literar. Rundschau 1895, 269.

2. Abraham. — Abraham, Bischof der Mamikunier, um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert, hinterließ einen Brief an König Watschagan von Albanien, welcher die Geschichte des Konzils von Ephesus behandelt. Es wird jedenfalls ein Irrtum sein, wenn dieser Brief in andern Handschriften dem syrischen Bischof Philoxenus von Mabbug zugeeignet wird. Einen Übersetzer hat derselbe noch nicht gefunden.

Herausgegeben ward der Brief von B. Sarghisean, Abraham, Bischof der Mamikunier, und sein Brief an Watschagan, Venedig 1899 (neuarmenisch); vgl. Vetter in der Literar. Rundschau 1900, 203 f.

3. David der Unbesiegte. — David mit dem Beinamen des Unbesiegten stellt auch die Forscher der Neuzeit vor Schwierigkeiten, die bisher nicht zu besiegen waren. Er hat anscheinend eine ausgebreitete schriftstellerische Tätigkeit entfaltet, hat sich jedoch mit ganz ausgesprochener Vorliebe auf philosophischem, nicht auf theologischem Gebiete bewegt. In armenischer Sprache besitzen wir unter seinem Namen Übersetzungen der aristotelischen bzw. pseudo-aristotelischen Schriften „Categoriae, De interpretatione, De mundo, De virtutibus et vitiis“, der Isagoge des Porphyrius, der Grammatik des Dionysius Thrax, ferner Kommentare zu den meisten dieser Schriften sowie zu den Analytica des Aristoteles, endlich eine Sammlung von Apophthegmen griechischer Philosophen und „Grundbegriffe der Philosophie“, welche sich gegen den Skeptizismus der Schule des Pyrrho von Elis wenden, um die Erkennbarkeit der Dinge oder die Möglichkeit eines Wissens zu verfechten. Dazu kommen, auf das theologische Gebiet entfallend, eine gegen die Nestorianer gerichtete Predigt auf das heilige Kreuz und Scholien zu fünf Reden Gregors von Nazianz. Die Zeugnisse für die Autorschaft Davids sind jedoch in mehreren Fällen durchaus nicht einwandfrei[1]. Drei der genannten philosophi-

---

[1] Bezüglich der Echtheit der philosophischen Schriften vgl. Conybeare in den Anecdota Oxoniensia, Class. Ser., 1, 6 (1892), Proleg. VII ff.

schen Schriften liegen auch in griechischer Sprache vor: der Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles, der Kommentar zu der Isagoge des Porphyrius und die Grundbegriffe der Philosophie. Diese Grundbegriffe werden im Griechischen „Prolegomena der Philosophie" genannt und als Nachschrift eines Zuhörers bezeichnet (τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ). Ebenso wird auch der Kommentar zur Isagoge im Griechischen auf den Vortrag, nicht auf die Feder Davids zurückgeführt. Von dem griechischen Texte des Kommentars zu den Kategorien scheinen nur Bruchstücke auf uns gekommen zu sein, während ein vollständiger griechischer Kommentar zu den Kategorien, welcher Davids Namen trägt und wiederum als Nachschrift eines Zuhörers bezeichnet wird, vielmehr dem, wie man glaubt, zeitgenössischen Philosophen Elias zuzuweisen sein dürfte. Das Verhältnis, insbesondere das genealogische Verhältnis der griechischen zu den armenischen Texten ist noch nicht untersucht worden. Busse, der Herausgeber der griechischen Texte, sieht in den armenischen Texten Übersetzungen.

Ungeklärt sind auch die Lebensumstände Davids. Armenische Chronisten rechnen ihn zu den Übersetzern des 5. Jahrhunderts und zwar lassen sie ihn noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zu Konstantinopel und zu Athen griechische Sprache und Literatur studieren[1]. Die Hypothese Roses, David sei identisch mit dem um 530 gestorbenen und als Heiliger verehrten Einsiedler David von Thessalonich (§ 26, 4)[2], war etwas zu kühn, als daß sie viele Freunde hätte finden können. Die griechischen „Prolegomena der Philosophie" zeigen sich stark beeinflußt durch den alexandrinischen Neuplatoniker Olympiodorus in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, und sie führen diesen Olympiodorus auch dreimal mit Namen ein[3]. Sind sie also wirklich ein Werk Davids, so hat David frühestens in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gelebt. Busse erklärte David und ebenso den gewissermaßen brüderlich mit ihm verbundenen Elias für einen Schüler des Olympiodorus[4], änderte aber seine Ansicht später dahin, daß Elias den Vermittler zwischen Olympiodorus und David gespielt oder David sein Wissen um Olympiodorus und dessen Lehre aus Elias geschöpft habe. Unter dieser Voraussetzung wäre David noch weiter hinabzurücken und wohl frühestens um die Mitte des 7. Jahrhunderts anzusetzen.

---

[1] Vgl. Conybeare a. a. O. Proleg. x—xiii.

[2] V. Rose, Leben des hl. David von Thessalonike griechisch, Berlin 1887, vii—ix.

[3] Siehe die Ausgabe Busses in den Commentaria in Aristotelem Graeca 18, 2, Berol. 1904, 16 31 64.

[4] Ebenso, gestützt auf Busse, auch Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen 3, 2⁴, Leipzig 1903, 918.

Verschiedene armenische Schriften unter Davids Namen sind 1833 zu Venedig gedruckt worden. Die Scholien zu Gregor von Nazianz veröffentlichte erst A. Manadian, Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz, Marburg 1903. Über die Bedeutung der armenischen Aristoteles-Übersetzungen für die Textkritik des Originals handelte F. C. Conybeare, A collation with the ancient Armenian versions of the Greek text of Aristotle's Categories, De interpretatione, De mundo, De virtutibus et vitiis, and of Porphyry's Introduction (Anecdota Oxoniensia, Classical Series, vol. 1, part 6), Oxford 1892. — Was die griechisch erhaltenen Schriften Davids angeht, so sind die Prolegomena der Philosophie und der Kommentar zur Isagoge des Porphyrius vollständig erstmals von Ad. Busse herausgegeben worden in den Commentaria in Aristotelem Graeca 18, 2, Berol. 1904. Die Bruchstücke des Kommentars zu den Kategorien des Aristoteles (in cod. Urbin. 35) sind noch nicht gedruckt. Den früher David zugeschriebenen, jetzt Elias zurückgegebenen vollständigen Kommentar zu den Kategorien edierte Busse in den Commentaria 18, 1 (1900), in Verbindung mit dem Kommentare des Elias zur Isagoge. Über die Eigentumsrechte des Elias an dem Kategorien-Kommentare siehe Busse ebd. 4, 1 (1887), Praef. xxxvi ff. und wiederum 18, 1 (1900), Praef. v ff. — Über David im allgemeinen vgl. v. Himpel in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon[2] 3 (1884) 1411—1413. Kroll in der Neubearbeitung von Paulys Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 4, 2 (1901) 2231 f.

Dritter Teil.

Die lateinische Literatur vom Ende des 5. Jahrhunderts bis um die Mitte des 7. Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Italiker.

§ 45. Vorbemerkung.

Das 6. Jahrhundert war das traurigste Jahrhundert des katholischen Italiens. Das morsche Römerreich bricht vollends zusammen. Die politischen Ordnungen, die den festen Rahmen für das Leben des Volkes bis in die untersten Kreise abgegeben hatten, lösen sich auf. Um die Mitte des Jahrhunderts nimmt die Reihe der Konsuln ein Ende und der römische Senat verschwindet. Die „goldene Zeit“ (aureum saeculum), die der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. laut Ennodius von Pavia heraufführte [1], war von recht kurzer Dauer. Die Schwärme der Burgunder, der Franken, der Langobarden ergießen sich über die Halbinsel und verüben furchtbare Greuel. Daß dieses Italien des 6. Jahrhunderts nur eine geringe Zahl von Schriftstellern hervorgebracht hat, kann kaum befremden. Unter diesen Wenigen aber leuchten sternengleich weithin die Namen Boethius, Kassiodor, Gregor d. Gr., Männer, die nicht nur die zeitgenössische Welt, sondern in vielleicht noch höherem Grade das aufsteigende Mittelalter sich zu Dank verpflichtet haben. Sie scheinen alle drei von der Ahnung erfüllt gewesen zu sein, daß die Zukunft den germanischen Völkern gehören werde.

§ 46. Eugippius von Lucullanum.

(1. Leben und Wirken. 2. Vita S. Severini. 3. Andere Schriften. 4. Paulus von Pannonien.)

1. Leben und Wirken. — Eugippius zählte zu den Gefährten des hl. Severinus, des Apostels des Donaulandes Noricum Ripense, welcher 482 zu Favianis [2] sein Leben beschloß. Wann und wo er in

---

[1] Ennod., Panegyr., ed. Vogel 214; ML 63, 184.

[2] Mommsen hat früher dieses Favianis (Indeklinabile), anderswo Fafiana, für identisch erklärt mit dem heutigen Mauer bei Öhling in Niederösterreich (im Corpus

die Gefolgschaft des Heiligen eingetreten, steht dahin. Jetzt nimmt man meistens an, er sei in Norikum beheimatet gewesen und dort mit Severinus zusammengetroffen, während ältere Gelehrte ihn für einen geborenen Afrikaner zu halten pflegten auf Grund der Voraussetzung, daß Severinus aus Afrika nach Norikum gekommen sei. In den Schlußkapiteln seiner Vita S. Severini erzählt Eugippius, daß man die sterblichen Überreste des verehrten Meisters von Favianis nach Italien verbrachte, zunächst 488 nach Mons Feleter, heute San Leo in der Romagna-Landschaft Montefeltro, und sodann, unter Papst Gelasius (492—496), nach Castellum Lucullanum, heute Pizzofalcone, bei Neapel, woselbst sie in einem von der vornehmen Neapolitanerin Barbaria geschenkten Mausoleum ihre bleibende Ruhestätte fanden. Hier siedelte sich alsbald eine Mönchsgemeinschaft an, ein monasterium S. Severini, zu dessen Vorsteher ein gewisser Marcianus und nach ihm Eugippius gewählt ward. Als Abt und Presbyter hat Eugippius mit verschiedenen rühmlich bekannten Zeitgenossen in Italien und in Afrika Briefe gewechselt, mit dem römischen Diakon Paschasius, dessen früher schon gedacht wurde [1], mit dem römischen Mönche Dionysius Exiguus, mit der römischen Jungfrau Proba, mit Bischof Fulgentius von Ruspe, mit Diakon Ferrandus von Karthago. Um 532 muß Eugippius noch unter den Lebenden geweilt haben, weil ein Brief des Ferrandus an ihn sehr wahrscheinlich aus diesem Jahre stammt.

In der Schreibung des sonst, wie es scheint, nicht mehr nachweisbaren Namens Eugippius stimmen die Handschriften im großen und ganzen überein; die Formen Eugipius und Eugepius sind verderbt. Vgl. Mommsen in seiner Ausgabe der Vita S. Severini, Berol. 1898, Prooem. v. Anders M. Büdinger, Eugipius, eine Untersuchung: Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 91 (1878) 793—814. — Die Schriften des Eugippius bei ML 62. Eine neue Ausgabe von P. Knöll im Corpus scriptorum eccles. lat. 9, 1—2, Vindobonae 1885—1886.

2. Vita S. Severini. — Von den Briefen des Eugippius haben sich nur zwei erhalten, und einer, an den Diakon Paschasius, betrifft die Vita S. Severini. Jahre und Jahrzehnte waren laut diesem Briefe dahingegangen, ohne daß Eugippius daran gedacht hatte, St. Severinus ein Gedenkbüchlein zu weihen, bis ihm um 509 die Lebensbeschreibung eines italienischen Mönches Bassus, den er selbst gut gekannt hatte, in die Hände kam. Dieses von einem Laien verfaßte Erinnerungsblatt [2] weckte und nährte in ihm die Überzeugung, daß auch das Leben seines großen Meisters der Öffentlichkeit nicht vorenthalten bleiben

---

inscriptionum latinarum 3, 2. Berol. 1873, 687), hat sich aber später auf die Bemerkung zurückgezogen, Favianis werde bald mit Mautern bei Krems, bald mit Öhling identifiziert (in seiner Ausgabe der Vita S. Severini, Berol. 1898, Prooem. v).

[1] Siehe Bd. 4 dieses Werkes S. 584 f.

[2] Die „Vita Bassi monachi", laut Eugippius (Ep. ad Pasch.) „epistola cuiusdam laici nobilis ad quendam directa presbyterum", ist zu Grunde gegangen.

dürfe. Um 511 schrieb er ein „Commemoratorium nonnullis refertum indiciis ex notissima nobis et cottidiana maiorum relatione“ und sandte dasselbe an Paschasius mit der Bitte um stilistische Verbesserung, weil er selbst „ignarus liberalium litterarum“ sei. Allzuernst mag die Bitte nicht gemeint gewesen sein[1], und Paschasius ist ihr ausgewichen mit der Erklärung, Rhetorenkunst könne dieser Vita keinen neuen Schmuck verleihen. In ganz schlichter, aber ebenso anschaulicher Form erzählt Eugippius, was er selbst gesehen und von andern Gefährten des Heiligen gehört hat, und da Severinus so tief in die kirchlichen und die politischen Verhältnisse Norikums eingegriffen hatte, so erweitert sich das Lebensbild gleichsam von selbst zu einem Zeitgemälde, und da die anderweitigen Nachrichten über die damaligen Zustände der Donauländer sehr spärlich fließen, so gilt die Vita allgemein als eine Geschichtsquelle von einzigartigem Werte. Severinus hatte schon im Orient, vielleicht in Ägypten, ein Aszetenleben geführt und war aus unbekannten Gründen um 455 nach Norikum gekommen, wo er von einem Ort zum andern zu ziehen pflegte, stets, auch bei der grimmigsten Kälte, barfuß gehend (c. 4), im Sommer und im Winter, bei Tag und bei Nacht in ein und dasselbe Gewand gehüllt (c. 39). Je mächtiger es ihn selbst nach weltabgeschiedener Einsamkeit zog, um so nachdrücklicher ward er durch höhere Stimmen ermahnt, „ne praesentiam suam populis denegaret afflictis“ (c. 4). So widmete er sich mit eiserner Ausdauer einem sozial-karitativen Wirken, suchte die Wunden des unglücklichen Landes zu verbinden, den kirchlichen Glauben und das kirchliche Leben zu heben und die wankende römische Kultur zu stützen, auch von seinen Feinden, den heidnischen wie den arianischen Germanen, z. B. von König Odoaker, hochgeehrt. Jedenfalls war er „einer der größten Liebestäter, die die sinkende antike Welt gekannt hat“[2].

P. Knöll, Das Handschriftenverhältnis der „Vita S. Severini“ des Eugippius: Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 95 (1879) 445—498. Th. Mommsen, Eugippiana: Hermes 32 (1897) 454—468; 33 (1898) 160—167. Ders. in seiner Ausgabe der Vita, Berol. 1898, Prooem. x—xxiv. Mommsen teilt die erhaltenen Handschriften in vier Klassen ein. Die erste stammt aus dem Heimatlande der Vita, Kampanien, und scheint wenigstens interpolationsfrei zu sein; die zweite, aus Oberitalien, die dritte, aus Italien und Deutschland, und die vierte, aus den Donauländern, repräsentieren drei Stufen fortschreitender Textverschlechterung. Nur die erste Klasse kann als Grundlage der Textesrezension dienen. Ihre besten Vertreter sind ein cod. Lateran. saec. 10, ein Sublac. saec. 11, zwei Casin. saec. 11. — Die erste Ausgabe lieferte L. Surius, Köln 1570. Der Text bei ML 62, 1167—1200, stammt aus den Act. SS. Ian. 1, Antverp. 1643, 484—497. Neuere Sonderausgaben v. H. Sauppe in den Mon. Germ. hist.

---

[1] Doch schreibt auch Kassiodor (Institt. div. litt. 23; ML 70, 1137) von Eugippius: „quem nos quoque vidimus, virum quidem non usque adeo saecularibus litteris eruditum, sed scripturarum divinarum lectione plenissimum.“

[2] C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, 55.

Auct. antiquiss. 1, 2, Berol. 1877, und von Mommsen in den Scriptores rerum German. ad usum scholarum, Berol. 1898. — Deutsche Übersetzungen von S. Brunner, Wien 1879; von C. Rodenberg, Leipzig 1878 (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 4), 3. Aufl. 1912. Eine dänische Übersetzung von H. H. Lefolii, Kopenhagen 1905. — Th. Sommerlad, Wirtschaftsgeschichtl. Untersuchungen 2: Die Lebensbeschreibung Severins als kulturgeschichtl. Quelle, Leipzig 1903. A. Baudrillart, St. Séverin, apôtre du Norique, 453—482 (Les Saints), Paris 1908. R. Tomanek, Die innerkirchlichen Zustände in Norikum nach der Vita S. Severini des Eugippius: Weidenauer Studien 2 (1908) 351—418. C. C. Mierow, Adverbial usage in Eugippius: Classical Philology 8 (1913) 436—444. The same, Eugippius and the closing years of the province Noricum Ripense: ebd. 10 (1915) 166—187. W. Scherer, Ein Karitasapostel aus den Anfängen des Christentums in Deutschland: Theol.-prakt. Quartalschr. 79 (1926) 326—330. Ders., Katholisches Denken und Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin: ebd. 80 (1927) 95—108.

Die die Vita betreffende Korrespondenz zwischen Eugippius und Paschasius pflegt den Ausgaben der Vita beigefügt zu werden. Bei ML 62 steht der Brief des Eugippius 1167—1170, die Antwort des Paschasius schon 39f. Die neueren Ausgaben der Vita von Sauppe, Knöll, Mommsen haben auch einen aus Anlaß und auf Grund der Vita von unbekannter Hand verfaßten „Hymnus in laudem S. Severini" aufgenommen. Eben dieser Hymnus steht bei G. M. Dreves, Analecta hymnica 14a, Leipzig 1893, 47f.

3. Andere Schriften. — Wohl erst nach Veröffentlichung der „Vita S. Severini" fertigte Eugippius eine reiche Sammlung von „Excerpta ex operibus S. Augustini", laut dem vorangestellten Widmungsschreiben an die Römerin Proba[1] zum Gebrauch für diejenigen bestimmt, welche nicht in der Lage seien, die zahlreichen Bände des großen Lehrers selbst sich zu beschaffen. Als Ersatz soll ihnen gleichsam ein Strauß aus einer ungemessenen Wiesenflur voll himmlischer Blumen (quaedam ex ingenti prato floribus asperso caelestibus) geboten sein. Ein sonst unbekannter Abt Marinus und viele fromme Brüder hatten Eugippius zu der Arbeit ermuntert, andere Freunde hatten ihm die Bände Augustins zur Verfügung gestellt. Er entnahm ihnen 348 meist längere Abschnitte[2], moralisch-aszetische, exegetische, dogmatische, apologetische Ausführungen, mit genauer Angabe des jedesmaligen Themas und des jedesmaligen Fundortes. In der Auswahl und der Anordnung ist ein bestimmter Plan nicht zu erkennen; nur hebt der Sammler selbst in dem genannten Schreiben hervor, daß er mit Absicht eine einläßliche Belehrung über die Nächstenliebe, nämlich Augustins Brief 167 (über Jak. 2, 10), an den Anfang und eine andere Belehrung gleichen Inhalts, nämlich Augustins Predigt 350 (de caritate), an das Ende der Sammlung gestellt habe, weil die Liebe die Vollendung aller Tugenden und die Fülle des göttlichen Gesetzes

---

[1] Kassiodor (Institt. div. litt. 23) nennt sie „parentem nostram Probam virginem sacram".

[2] Wenn Kassiodor (a. a. O.) 338 capitula zählt, so beruht dies wohl nur auf dem Versehen eines Schreibers.

sei. Und wenn jemand seine Sammlung erweitern wolle, so möge er die Zusätze entsprechenden Ortes einschalten, das erste und das letzte Kapitel aber an ihrem Platze belassen. Trotz seines starken Umfanges hat das Werk reichen Beifall geerntet. Von seiner Beliebtheit im Mittelalter zeugt die überaus große Zahl der Handschriften.

Isidor von Sevilla[1], und er allein, erwähnt noch eine dritte und letzte Schrift des Eugippius: „Scripsit et regulam monachis consistentibus in monasterio S. Severini, quam eisdem moriens quasi testamentario iure reliquit.“ Diese Mönchsregel ist, soviel bekannt, spurlos verschollen.

Ein cod. Vaticanus der „Excerpta ex operibus S. Augustini“ reicht bis ins 7. Jahrhundert zurück. Die erste Ausgabe besorgte J. Herold, Basel 1542, und sie ist bei ML 62, 549—1088, abgedruckt. Eine neue Ausgabe mit sorgsamen Indices bei Knöll a. a. O. — Sehr übereilt war es, wenn Mommsen (in seiner Ausgabe der Vita S. Severini Prooem. VIII) die Vermutung aussprach, Isidor von Sevilla habe seine Notiz über die Mönchsregel dem vorhin erwähnten Hymnus auf Severinus entnommen, der Vers 22 sagt: „Tu quidem normam monachis dedisti.“ Isidor spricht von Eugippius, nicht von Severinus, und der Hymnus auf Severinus ist jedenfalls jünger als Isidor.

4. Paulus von Pannonien. — In dem an Norikum angrenzenden Pannonien hat zur Zeit des hl. Severinus, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, ein Presbyter Paulus fromme Unterweisungen für eine vornehme Jungfrau Konstantia geschrieben. Wir wissen um Paulus einzig und allein durch Gennadius, De vir. ill. 75: „Paulus presbyter, natione, ut ex dictis eius cognovi, Pannonius, scripsit de virginitate servanda et contemptu mundi ac vitae institutione vel morum correctione mediocri sermone, sed divino conditos sale libros duos ad personam cuiusdam nobilis et Christo deditae virginis, Constantiae nomine, in quibus meminit Ioviniani haeretici et voluptatum ac libidinum praedicatoris, cui in tantum continentiae et castae vitae institutio contraria fuerit, ut inter luxuriosas epulas animam eructaret“. Über den Häretiker Jovinianus vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 631 f.

§ 47. Dionysius Exiguus.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Übersetzungsarbeiten. 3. Kirchenrechtliche Sammlungen. 4. Schriften zur Berechnung des Osterfestes.)

1. Lebensverhältnisse. — Dionysius, mit dem aus Demut selbstgewählten Beinamen Exiguus, ist als Mensch hauptsächlich aus einem warmen Nachrufe seines Freundes Kassiodor bekannt[2]. Ein geborener Skythe wurde er im Lauf der Jahre ein echter Römer: „Scytha natione, sed moribus omnino Romanus.“ Etwa um 500 ist er nach Rom gekommen, und um 545 hat er sein Leben beschlossen. Kassiodor nennt ihn „monachus“, Paulus Diaconus sagt „abba“[3]. Wie

[1] De vir. ill. 26.

[2] Cassiod., Institt. div. litt. 23; ML 70, 1137 f.

[3] Paul. Diac., Hist. Langobard. 1, 25; Mon. Germ. hist. Script. rer. Langobard., Berol. 1878, 63.

es scheint, hat er gegen Ende seines Lebens gemeinsam mit Kassiodor in dem von letzterem gegründeten Kloster Vivarium als Lehrer der Mönche gewirkt und zwar Dialektik vorgetragen. Kassiodor rühmt seine hohen Tugenden, seine umfassende Kenntnis der Heiligen Schrift und seine völlige Beherrschung der beiden Sprachen. Mit spielender Leichtigkeit habe er Griechisches ins Lateinische und Lateinisches ins Griechische übertragen: „Tanta latinitatis et graecitatis peritia fungebatur, ut quoscumque libros graecos in manibus acciperet, latine sine offensione transcurreret iterumque latinos attico sermone relegeret."

Fr. Maaßen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande 1, Graz 1870, 422—440 960—965. H. Achelis in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche [3] 4 (1898) 696—698. A. Jülicher bei Pauly, Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 5. 1 (1903) 998 f. G. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 589—591. — Die einzige Gesamtausgabe, wenn man so sagen darf, der Schriften des Dionysius findet sich bei ML 67.

2. Übersetzungsarbeiten. — Seine sprachliche Fertigkeit hat Dionysius dazu benutzt, zahlreiche Proben der griechischen Literatur den Lateinern zugänglich zu machen. Er übersetzte mehrere hagiographische Texte, ein Leben des ägyptischen Abtes Pachomius (gest. 346), die Geschichte der Bekehrung der Buhlerin Thaïs, die Geschichte der Auffindung des Hauptes des hl. Johannes des Täufers, ferner die Schrift Gregors von Nyssa über die Erschaffung des Menschen, verschiedene bedeutsame Schreiben aus den dogmatischen Verhandlungen des 5. Jahrhunderts, wie den Brief 17 Cyrills von Alexandrien an Nestorius aus dem Ende des Jahres 430 mit den zwölf Anathematismen, die Briefe 45—46 Cyrills an Bischof Succensus von Diocäsarea aus dem Jahre 433, den Tomus ad Armenios des Proklus von Konstantinopel aus dem Jahre 435. Ob auch die Übersetzung einer kleinen Sammlung von Urkunden aus dem sog. theopaschitischen Streit (§ 3, 2) Dionysius zugeeignet werden darf, ist sehr zweifelhaft. Eine große Sammelübersetzung griechischer Konzilskanones von seiner Hand hat als Quelle des abendländischen Kirchenrechts geschichtliche Bedeutung erlangt und muß noch besonders erwähnt werden. Die Eigenart der Übersetzertätigkeit des fleißigen Mönches ist bisher nicht näher untersucht worden.

Die Übersetzung der „Vita S. Pachomii", einer nicht genannten „domina veneranda" gewidmet, steht unter den Vitae Patrum bei ML 73, 227—282. — Die kurze „Paenitentia S. Thaïsis", einem Abt Pastor gewidmet, bei ML 73, 661—664. Das hier fehlende Widmungsschreiben edierte A. M. Amelli in dem Spicilegium Casinense 1 (1888) Proleg. L. Vgl. P. Batiffol, La légende de S. Thaïs: Bulletin de littérature ecclés. 1903, 207—217. — Die „Historia de inventione capitis S. Ioannis Baptistae", einem Abt Gaudentius gewidmet, bei ML 67, 417—432. Über frühere Drucke vgl. Bibl. hagiogr. lat., Bruxellis 1898 bis 1901, 636.

Die Übersetzung der Schrift Gregors von Nyssa „De conditione hominis" (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου), dem Presbyter und Abt Eugippius gewidmet, bei ML 67, 345—408. — Die Übersetzung des Briefes 17 Cyrills von Alexandrien, mit einem Begleitschreiben an Bischof Petrus, ML 67, 9—18, deckt sich mit der unter dem Namen des Marius Mercator gedruckten Übersetzung dieses Briefes, ML 48, 831—841, und zwar so, daß an der Identität der Übersetzung nicht zu zweifeln ist. Maaßen (a. a. O. 132—136) hat deshalb Dionysius des Plagiats beschuldigt, weil er unter seinem Namen eine Übersetzung habe ausgehen lassen, welche Mercator gehörte. Mit größerem Rechte dürfte Ed. Schwartz behaupten, die Übersetzung gehöre vielmehr Dionysius und sei nur irrtümlich unter den Namen Mercators gestellt worden. Siehe die neue Ausgabe bei Schwartz, Acta Conciliorum oecum. tom. 1, vol. 5, Berol. 1924—1926, pars 2, 233—244; vgl. Praef. IV—VIII. — Die Übersetzung der Briefe 45—46 Cyrills ist, soweit ich sehe, noch nicht gedruckt worden. Das Begleitschreiben an die skythischen Mönche Johannes (Maxentius) und Leontius edierte Schwartz a. a. O. tom. 1, vol. 4, Berol. 1922—1923, pars 2, Praef. XI f. — Der Tomus ad Armenios des Proklus mit einem Begleitschreiben an Felicianus und Pastor bei ML 67, 407—418; von neuem bei Schwartz a. a. O. tom. 1, vol. 4, pars 2, 196—205. — Ein von Nestorius und Eutyches handelnder „Libellus quem dederunt apocrisiarii Alexandrinae ecclesiae legatis ab urbe Roma Constantinopolim destinatis", aus dem Jahre 497, übersetzt von Dionysius, steht in der sog. Collectio Avellana, ed. O. Guenther 1 (Corpus script. eccles. lat. 35, 1), Vindob. 1895, 468—473.

Amelli a. a. O. 1—189 edierte aus cod. Novariensis 30 saec. 9/10 eine reiche Sammlung kirchlicher Aktenstücke unter der Aufschrift „Dionysii Exigui nova Collectio pro controversia de uno e Trinitate in carne passo". Die Aufschrift ist irreführend. In dem vorliegenden Umfange ist die Sammlung kein einheitliches Ganzes, geht vielmehr auf verschiedene Hände zurück und handelt von verschiedenen Gegenständen. Mit der theopaschitischen Frage befassen sich nur etwa sechs der 48 Stücke, und diese sechs sind durch Schwartz a. a. O. 63—98 von neuem ediert worden. Die drei ersten der sechs Stücke wurden übersetzt bzw. zusammengestellt, um Papst Johannes II. (532—535) vorgelegt zu werden, welcher 534 zu der theopaschitischen Frage Stellung nahm. Daß sie von Dionysius übersetzt bzw. zusammengestellt wurden, wäre an und für sich wohl möglich, läßt sich aber nicht wahrscheinlich machen und wird von Schwartz (Praef. XVIII f.) bestritten.

3. Kirchenrechtliche Sammlungen. — Auf Bitten des Bischofs Stephanus von Salona veranstaltete Dionysius, wohl schon bald nach 500, eine umfassende Kanonsammlung, einen Codex canonum ecclesiasticorum, bestehend aus einer Übersetzung der sog. Apostolischen Kanones (1—50), einer Übersetzung der Kanones der Konzilien von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea, Konstantinopel, Chalcedon, den bereits von anderer Seite übersetzten Kanones von Sardika sowie denjenigen der Synode zu Karthago vom Jahre 419. Diese Sammlung ist in zwei Redaktionen überliefert, welche beide von Dionysius hergestellt, beide Bischof Stephanus gewidmet sind und nur durch geringfügige Abänderungen und Umstellungen sich voneinander unterscheiden. Eine auf Wunsch des Papstes Hormisda (514—523) von Dionysius unternommene neue Übersetzung der griechischen Kanones, welche sich enger an den griechischen Wortlaut

anschloß, ist zu Grunde gegangen; nur das an den Papst gerichtete Begleitschreiben blieb erhalten. Die zweite Redaktion der älteren Kanonsammlung ist alsbald in den Gebrauch der römischen Kirche übergegangen, so daß schon Kassiodor von Dionysius schreiben konnte: „Ex graecis exemplaribus canones ecclesiasticos ... composuit, quos hodie usu celeberrimo ecclesia Romana complectitur.“ [1]

Noch unter Papst Symmachus (498—514) fertigte Dionysius auch eine Dekretalensammlung, „Collectio decretorum pontificum Romanorum“, Schreiben der Vorgänger des Symmachus von Siricius (384—399) bis Anastasius II. (496—498) enthaltend, kirchenrechtliche Entscheidungen und dogmatische Erlasse, im ganzen 41 Nummern.

Eine jüngere Hand hat diese Dekretalensammlung mit der zweiten Redaktion der Kanonsammlung zu der sog. Dionysiana (Collectio) verschmolzen.

Die zweite Redaktion der Kanonsammlung edierte erstmalig Chr. Justellus, Paris 1628; ML 67, 139—230. Die erste Redaktion edierte C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima 1, 1, Oxon. 1899; 2, 2, 1913; doch konnte er seine vortreffliche Arbeit nicht ganz zum Abschluß bringen. Die Dekretalensammlung edierte wiederum Chr. Justellus, Paris 1643; ML 67, 231—316. Vgl. Maaßen a. a. O. 422—440: „Die Sammlungen des Dionysius Exiguus“; 960—965: „Die Vorreden des Dionysius“. A. Strewe, Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion, Berlin 1931. — Amelli a. a. O. Proleg. LXXIII ff. glaubt Spuren einer dritten Redaktion der Kanonsammlung aufgefunden zu haben. — In der Dekretalensammlung folgen auf den berühmten Brief des Papstes Cälestinus I. an die Bischöfe Galliens in Sachen des Semipelagianismus vom 15. Mai 431 noch „Praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei“ (ML 67, 270—274), die dem Briefe nicht von Haus aus angehörten, sondern von späterer Hand beigefügt wurden. Die Vermutung, daß sie auf Prosper von Aquitanien zurückgehen (Bd. 4 dieses Werkes S. 617), ward von neuem bekräftigt durch M. Cappuyns, L'origine des Capitula pseudocélestiniens contre le sémipélagianisme: Revue Bénéd. 41 (1929) 156—170.

4. Schriften zur Berechnung des Osterfestes. — Mit der Berechnung des Datums der Osterfeier beschäftigen sich die aus den Jahren 525—526 stammenden Schriften: „Liber de paschate, Argumenta paschalia, Epistolae duae de ratione paschae“. Die Führerrolle eignet dem Liber de paschate, die Argumenta paschalia bringen eine Erläuterung und Rechtfertigung des Liber, und von den beiden Briefen ist der erste, an Bischof Petronius, nur die Vorrede des Liber, während der zweite sich an Kritiker des Liber wendet. Dionysius empfahl die Einführung des seit dem Nicänum im Orient gebräuchlichen 19jährigen alexandrinischen Osterzyklus und setzte die Ostertafel Cyrills von Alexandrien, die mit dem Jahre 531 ablief, auf 95 weitere Jahre fort. Mit der Annahme seiner Vorschläge durch die Kirche von Rom wurde den uralten Streitigkeiten über das Datum

[1] Cassiod. a. a. O.

der Osterfeier im großen und ganzen wenigstens ein Ziel gesetzt. Überdies erwarb sich Dionysius mit diesen chronologischen Schriften den Ruhm des Begründers der christlichen Zeitrechnung. Unter Ablehnung der diokletianischen Ära nahm er zum ersten Male die Geburt Christi zum Ausgangspunkte der Jahreszählung, und es verschlug nicht viel, daß er die Geburt Christi in das Jahr 754 u. c. verlegte, während sie in Wahrheit um mehrere Jahre früher, wahrscheinlich Ende 749 u. c. (5 v. Chr.), erfolgt ist.

Der „Liber de paschate“ bei ML 67, 483—498; die praefatio desselben als „Epistola prima de ratione paschae“ auch schon 19—23. Die Epistola secunda 23—28 und noch einmal 513—520. Die „Argumenta paschalia“ 497—514. Die dem Liber anhangsweise in Übersetzung beigegebene „Proterii episcopi Alexandrini epistola ad Leonem papam“, über das Datum des Osterfestes, 507—514, ist von neuem rezensiert worden durch Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 266—278. Im übrigen vgl. zu den chronologischen Schriften L. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie 2, Berlin 1826, 285—293 366 f.

§ 48. Benedikt von Nursia.

(1. Leben. 2. Regula monachorum. 3. Regula monachorum, Forts. 4. Unechte Schriften. Zwei Gedichte auf Benedikt.)

1. Leben. — Über das Leben und Wirken des Patriarchen der Mönche des Abendlandes sind wir nur sehr dürftig unterrichtet. Die einzige Quelle bildet das zweite Buch der Dialogi Gregors d. Gr. [1], das auch schon oft „Vita S. Benedicti“ genannt ward. Aber weit entfernt, eine Lebensbeschreibung geben zu wollen — er sagt selbst: „huius ego omnia gesta non didici“ —, hat Gregor, im Einklang mit der ausgesprochenen Tendenz seines ganzen Werkes, auch in dem zweiten Buche nur einen der großen Heiligen Italiens durch Erzählung seiner Wundertaten zu verherrlichen beabsichtigt.

Benedikt wurde nach traditioneller Annahme um 480 geboren und entstammte einer vornehmen Familie im Gebiete von Nursia, heute Norcia im umbrischen Apennin. Zu Rom begann er die höhere Studienlaufbahn, brach sie aber vor der Zeit ab, weil das sittenlose Treiben vieler Studiengenossen ihn zurückschreckte. Er verzichtete auf weltliche Wissenschaft, sagte überhaupt der Welt Lebewohl und wählte den Aszetenstand („recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus“, schreibt Gregor im Prolog seines Berichts) [2]. Nachdem er eine Zeit lang in einem freien Vereine gleichgesinnter, nach christlicher Vollkommenheit strebender Männer zu Enfide, heute Affile, im Sabinergebirge geweilt hatte, zog er sich als Einsiedler in eine Berg-

[1] ML 66, 125—206.

[2] Über den Sinn dieser Worte siehe Br. Albers in den Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktiner-Ordens 36 (1915) 535—542.

schlucht am Anio bei Subiaco zurück. Durch die Bitten der Mönche eines benachbarten Klosters ließ er sich bestimmen, an die Stelle ihres verstorbenen Obern zu treten; doch überzeugte er sich bald von der Unmöglichkeit, in diesem herabgekommenen Gemeinwesen wieder Ordnung zu schaffen. Darauf gründete er selbst im Aniotale ein Kloster, welches sich zum Mittelpunkte einer viele kleine Niederlassungen umfassenden Mönchskolonie nach orientalischer Art auswachsen sollte, und endlich errichtete er auf dem Mons Casinus, Montecassino, ein größeres Kloster, welches die Metropole des Benediktinerordens geworden ist. Als Abt zu Montecassino hat er, wie die gewöhnliche Annahme will, um 540 das Zeitliche gesegnet.

Dieses Gerippe von Tatsachen, die sich leider nicht innerlich verknüpfen und nicht zeitlich festlegen lassen, umkleidet Gregor d. Gr. mit reichem Wunderschmuck. Seine Gewährsmänner waren laut dem Prolog die Äbte Konstantinus, Valentinianus, Simplicius und Honoratus, alle vier Schüler Benedikts; außerdem werden noch zwei weitere Wunder eingefügt (c. 26—27), die von anderer Seite erzählt worden waren. Die stark legendarische Färbung des Berichts wird jetzt allgemein anerkannt. Eine Scheidelinie zwischen Geschichte und Legende zu ziehen, ist kaum möglich. Viele dieser Wunder, wie die Wiederherstellung eines zerbrochenen Gerätes (c. 1), die durch einen kleinen schwarzen Vogel verursachten fleischlichen Versuchungen (c. 2), die Weisung an einen Schüler, über den See zu gehen (c. 7), der Befehl an einen Raben, ein vergiftetes Brot hinwegzutragen (c. 8) usw., treten auch schon in älteren Legenden auf und sind von einem auf den andern Heiligen übertragen worden[1]. Vgl. § 53, 5.

Eine Sonderausgabe des zweiten Buches der Dialoge Gregors lieferte R. Mittermüller, S. Gregorii M. Dialogorum liber secundus, Ratisbonae 1880, und gleichzeitig auch I. Cozza-Luzi, Historia S. Benedicti, Grottaferratae 1880. — L. Tosti, Della vita di San Benedetto discorso storico, Montecassino 1892. Edm. Schmidt, War der hl. Benedikt Priester? Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benediktiner-Ordens 22 (1901) 1—22; 25 (1904) 42—62. Antwort: Ja. A. L'Huillier, Le patriarche St. Benoît, Paris 1905. I. Herwegen, Der hl. Benedikt, ein Charakterbild, Düsseldorf 1917; 3. Aufl. 1926. Vgl. zu Herwegens Buch H. Schrörs, Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen: Zeitschr. f. kath. Theol. 45 (1921) 169—207; L. Hanser in den Studien u. Mitteilungen usf. 45 (1927) 299—307. L. Salvatorelli, San Benedetto e l'Italia del suo tempo, Bari 1929. W. Fink, S. Benedikt in Montecassino: Studien und Mitteilungen usf. 47 (1929) 105—112.

2. Regula monachorum. — „Scripsit", heißt es gegen Ende des Berichts Gregors (c. 36), „monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam." Die Abfassung dieser Mönchsregel wird wohl mit Recht in die Zeit verlegt, da Benedikt das Kloster zu Monte-

[1] Siehe H. Schrörs in der Zeitschr. f. kath. Theol. 45 (1921) 201 ff.

cassino leitete. Das Autograph oder Urexemplar, zu Montecassino wie ein kostbares Kleinod gehütet, wurde 581, nach der Zerstörung des Klosters durch die Langobarden, von den Mönchen mit nach Rom genommen, um 717 aber nach Montecassino zurückgebracht[1] und kam schließlich 883 nach Teano, zwischen Montecassino und Capua, wo es 896 einem Klosterbrande zum Opfer fiel. Zum Glück hatte Karl d. Gr., der mächtige Förderer des Benediktinerordens, sich 787 von Abt Theodemar von Montecassino eine wortgetreue Abschrift des Urexemplars erbeten, die zwar auch zu Grunde gegangen ist, aber noch in verschiedenen Kopien vorliegt. Die wichtigsten oder zuverlässigsten dieser Kopien und damit die Hauptzeugen des ursprünglichen Textes der Regel sind die codices Sangallensis 914, Vindobonensis 2232 und Monacensis 28118. — Inzwischen, schon im 6. Jahrhundert, war zu Montecassino selbst ein neuer, interpolierter Text der Regel hergestellt und in weitem Umkreis verbreitet worden. Verschiedene Stellen des ursprünglichen Textes hatte man durch Zusätze verdeutlicht, Vulgarismen oder grammatikalische Unregelmäßigkeiten ausgemerzt, die Vorrede der Regel stark gekürzt. Nach Traube geht dieser interpolierte Text auf die Hand jenes Abtes Simplicius zurück, welcher bei Gregor d. Gr. unter den Zeugen für die Wundertaten Benedikts aufgeführt wurde, der vierte Nachfolger Benedikts zu Montecassino; nach Plenkers ist der interpolierte Text nicht das Werk eines einzelnen, sondern das Ergebnis eines allmählichen Entwicklungsprozesses gewesen. Jedenfalls ist derselbe seit dem 6. Jahrhundert von Montecassino oder auch von Rom aus an die neuerstandenen Klöster in Italien, Frankreich, Deutschland und England verschickt worden und in zahlreichen Abschriften erhalten geblieben. — Eine dritte Handschriftenfamilie bietet einen Mischtext, der aus der ursprünglichen und der interpolierten Fassung kontaminiert ist und sich zum „textus receptus" aufgeschwungen hat.

Die Vorrede der Regel mahnt, der Stimme der Gnade zu lauschen, und verspricht, eine Schule für den Dienst des Herrn (Dominici schola servitii[2]) zu errichten. Die ersten Kapitel gelten der Verfassung des Klosters. Nach einigen Worten über die verschiedenen Gattungen von Mönchen im allgemeinen (c. 1) wird das Idealbild eines Abtes vorgeführt (c. 2). Er hat, wie sein Name besagt, einem Vater gleich das ganze Gemeinwesen zu leiten. In ihm sieht der Glaube den Stellvertreter Christi im Kloster (Christi enim agere vices in monasterio creditur). Bei wichtigen Angelegenheiten soll er die ganze Brüderschar zusammenrufen und um ihre Meinung befragen und dann erst die Entscheidung treffen (c. 3). Anweisungen über den Wandel der

[1] Paulus Diac., Hist. Langobard. 4, 17; 6, 40. Mon. Germ. hist. Script. rer. Langobard. 122 179.

[2] Ich zitiere nach der Ausgabe Linderbauers, Bonn 1928.

Mönche werden eingeleitet durch „die Werkzeuge guter Werke" (instrumenta bonorum operum, c. 4), einen Sittenkodex in Form von knappgefaßten, sprichwortähnlichen Satzungen, der in manchen Handschriften auch gesondert auftritt und sehr wahrscheinlich anderswoher entlehnt ist[1], von Haus aus auch wohl nicht speziell auf Mönche berechnet war. Besondere Behandlung und Einschärfung erfahren die Tugenden des Gehorsams (c. 5), der Schweigsamkeit (c. 6) und der Demut (c. 7). Das umfang- und inhaltreiche Kapitel über die Demut, die auf zwölf Stufen zur Vollendung aufsteigt, ist im wesentlichen aus den „Instituta coenobiorum" des Johannes Kassianus übernommen. Sehr einläßlich sind die Bestimmungen über das Chorgebet (c. 8—20), die vornehmste Aufgabe des Mönches, der sich alles andere unterordnen muß (vgl. c. 43: „nihil operi Dei praeponatur"). Hier liegt die älteste vollständige Darstellung und Regelung des Stundengebetes vor. Der nächste Abschnitt (c. 21—30) bringt eine Strafordnung, anhebend mit den Dekanen, die als Aufsichtsorgane dem Abte zur Seite stehen (c. 21), und abschließend mit den jüngeren Brüdern, die bei schweren Verfehlungen mit strengem Fasten oder mit empfindlichen Streichen gezüchtigt werden sollen (c. 30). Ein weiterer Abschnitt (c. 31—57) betrifft die Verwaltung des Hauses. An der Spitze steht ein längeres Kapitel über den Cellerar, der die Obhut über das Klostergut hat, aber nichts ohne Zustimmung des Abtes tun darf (c. 31). Im Verlaufe ist die Rede von den leiblichen Bedürfnissen (c. 35—42), von den Bußen bei Tisch und im Chor (c. 43—46), von der Tagesordnung (c. 47—52), von den Beziehungen zur Außenwelt (c. 53—57). „Omnes supervenientes hospites", sagt c. 53, „tamquam Christus suscipiantur." Folgen noch Satzungen über die Aufnahme neuer Mitglieder (c. 58—66) und schließlich einige Kapitel, welche von vermischten Dingen handeln und sich deutlich als Nachträge zu erkennen geben (c. 67—73).

Gruppen zusammengehörender Kapitel heben sich also greifbar ab; eine streng systematische Gliederung des Ganzen hat sich nicht ergeben, und es erscheint begreiflich, daß die Erklärer über Anlage und Gedankenfortschritt vielfach verschiedener Meinung sind. Diese Regel will eben kein geschlossenes und harmonisches Kunstwerk sein, wie sie auch nicht in einem Zuge niedergeschrieben, sondern allmählich ausgebaut und den Lehren der Erfahrung entsprechend ergänzt und vermutlich auch abgeändert worden ist[2]. Der Verfasser ist ein Mann der Praxis, glaubensstark und hochgesinnt, von apostolischem Eifer,

---

[1] C. Weyman scheint aus der Infinitivform der Satzungen (Deum diligere, non occidere usw.) auf griechische Herkunft des Sittenkodex schließen zu wollen (Wochenschrift f. klass. Philol. 13 [1896] 208).

[2] Vgl. Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgesch. der ältesten lateinischen Mönchsregeln, München 1906, 49.

psychologischem Tiefblick und pädagogischem Feingefühl, ausnehmend befähigt zum Organisator und Gesetzgeber. Er hat an die Tradition angeknüpft und die älteren Lehrbücher des monastischen Lebens in seinen Dienst gestellt. Die Schriften Kassians, die schon genannten „Instituta coenobiorum" und die „Collationes", die Klosterregel des hl. Basilius und Lebensbeschreibungen der Wüstenväter macht er selbst namhaft und empfiehlt sie zur Lektüre (c. 42 und 73). Die Regel des hl. Basilius hat er in der lateinischen Übersetzung Rufins benutzt, und nach der herkömmlichen Ansicht hat er überhaupt keine Kenntnis des Griechischen besessen. An einzelnen Stellen berührt seine Regel sich mit Cyprian, Hieronymus, Augustinus, Leo d. Gr. und andern, auch griechischen, Kirchenschriftstellern, wobei es jedoch meist zweifelhaft bleibt, ob eine Quelle oder nur eine Parallele vorliegt. Die Anklänge an die klassische Literatur beschränken sich auf eine Reminiszenz aus Sallust. Seiner eindringlichen Sprache hat Benedikt ein volkstümliches Gewand umgeworfen, vermutlich mit Rücksicht auf weniger gebildete Brüder. In der Orthographie, in der Wortbeugung, in der Syntax weicht die Regel von dem klassischen Gebrauche nicht unbeträchtlich ab. Häufig begegnet eine Änderung des Genus (c. 13: canticum unumquemque, c. 25: cibum quod, c. 43: auditus signus), noch häufiger eine Vertauschung des Kasus, insbesondere bei Präpositionen (c. 8: a kalendas, c. 9: de sedilia sua, c. 11: post quibus lectionibus, c. 39: propter infirmitatibus), aber auch sonst Ablativ oder Akkusativ statt Nominativ (c. 17: lectio una, versu et Kyrie eleison et missas; id est versu, hymnos earundem horarum, ternos psalmos), auch Nominativus oder Akkusativus statt Ablativus absolutus (c. 7: demonstrans nobis hoc propheta; c. 18: dispositionem uniformem servatam), Passivum statt Reflexivum (c. 37: humilietur pro infirmitate, non extollatur pro misericordia). Ein neues, vor dem 6. Jahrhundert wohl nicht nachweisbares Wort ist „directaneus" = ununterbrochen, ohne Einschaltung einer Antiphon vorgetragener Psalm (c. 17: psalmi directanei sine antiphona).

Die Überlieferungsgeschichte der Regel ist insbesondere durch L. Traube und H. Plenkers aufgehellt worden. Die Bahn brach Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti: Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl., Bd. 21, Abh. 3, München 1898; 2. Aufl., herausgeg. von Plenkers, ebd. Bd. 25. Abh. 2 (1910). Es folgte Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgesch. der ältesten lateinischen Mönchsregeln. 1. Die Regelbücher Benedikts von Aniane. 2. Die Regula S. Benedicti (Quellen u. Untersuchungen zur latein. Philologie des Mittelalters 1, 3). München 1906. Vgl. auch D. de Bruyne, La première règle de St. Benoît: Revue Bénéd. 42 (1930) 316—342. Eine treffliche Reproduktion des genannten cod. Sangallensis 914 mit Varianten anderer Handschriften und einer Einleitung von G. Morin erschien 1900 zu Montecassino u. d. T. „Regulae S. Benedicti traditio codicum mss. Casinensium a praestantissimo teste usque repetita codice Sangallensi 914."

In Druck ist die Regel erstmalig 1489 zu Venedig erschienen. Über eine Ausgabe von Baudouin Moreau, Douai 1611 und Köln 1620, siehe H. Plenkers in der Revue Bénéd. 39 (1927) 368—370. Die „Regula commentata“ bei ML 66. 205—932, stammt aus Holstenius-Brockie, Codex Regularum, Aug. Vindel. 1759, t. 1. In neuester Zeit drängten sich die Ausgaben. Edm. Schmidt lieferte eine Ausgabe mit umfassendem Varianten-Apparat, Regensburg 1880, und zugleich eine Handausgabe ohne Apparat, ebd. 1892; 2. Aufl. 1911. Hatte Schmidt die Vulgarismen der Handschriften als Versehen oder Korrekturen der Schreiber betrachtet, so ging Ed. Wölfflin in einer neuen Ausgabe, Leipzig 1895 (Bibl. Teubn.), vielmehr von dem Grundsatze aus, daß die vulgäre Form gegenüber einer Variante der Verfeinerung im Besitzrechte sei. Vgl. zu Wölfflins Ausgabe Schmidt in den Studien u. Mitteilungen aus dem Benediktiner- u. dem Cisterzienser-Orden 16 (1895) 681—692; Fr. Stabile in der Rivista di Filologia e d' Istruz. Class. 40 (1912) 293—302. C. Butler veranstaltete eine „editio critico-practica“ mit wertvollen Quellennachweisen, Freiburg i. Br. 1912; 2. Aufl. 1927; vgl. Morin in der Revue Bénéd. 29 (1912) 393—410. B. Linderbauer lieferte eine Ausgabe mit reichem philologischen Kommentar, Metten 1922, und sodann eine kleinere Ausgabe mit kritischem Apparat, Bonn 1928 (Florilegium Patrist. 17). Eine weitere Ausgabe ist von Plenkers zu erwarten; vgl. Plenkers, Neue Ausgaben und Übersetzungen der Benediktinerregel: Studien u. Mitteilungen usf. 47 (1929) 183—195.

Von Übersetzungen und Erklärungen der Regel aus alter Zeit soll sogleich noch die Rede sein. Aus neuester Zeit seien genannt die deutschen Übersetzungen von Edm. Schmidt, Regensburg 1891, 4. Aufl. 1914; von P. Bihlmeyer, mit gelehrten Anmerkungen, Kempten 1914 (Bibl. der Kirchenväter 20), abgekürzter Neudruck Beuron 1916; von B. Linderbauer, Metten 1928; die englische Übersetzung von A. F. Gasquet, London 1909 (The King's Classics); die französische Übersetzung von P. Guéranger, Paris 1909. — Beiträge zur sprachlichen und sachlichen Erläuterung spendeten u. a. Edm. Schmidt, Über die wissenschaftliche Bildung des hl. Benedikt: Studien u. Mitteilungen usf. 9 (1888) 57 ff. 234 ff. 361 ff. 553 ff.; 12 (1891) 209—221. Ed. Wölfflin, Benedikt von Nursia und seine Mönchsregel: Sitzungsber. der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl., 1895, 429—454; vgl. C. Weyman in der Wochenschr. f. klass. Philol. 13 (1896) 204—211. Wölfflin, Die Latinität des Benedikt von Nursia: Archiv f. latein. Lexikographie u. Grammatik 9 (1896) 493—521. E. Spreitzenhofer, Die historischen Voraussetzungen der Regel des hl. Benedikt von Nursia (Progr.), Wien 1895 (A. L'Huillier), Explication ascétique et historique de la Règle de St. Benoît par un Bénédictin, Paris 1901; in abgekürzter Form deutsch Freiburg i. Br. 1907. (P. Delatte), Commentaire sur la Règle de St. Benoît par l'Abbé de Solesmes, Paris 1914. C. Butler, Benedictine Monachism, Studies in Benedictine life and rule, 2. edit. London 1924; deutsch St. Ottilien 1929. O. Gradewitz, Die Regula S. Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik behandelt, Weimar 1929. — M. Rothenhäusler, Über Anlage und Quellen der Regel des hl. Benedikt: Studien u. Mitteilungen usf. 38 (1917) 1—17; 39 (1918) 167—170. Br. Albers, Cassians Einfluß auf die Regel des hl. Benedikt: ebd. 46 (1928) 12—22 146—158. Über Benedikt und die alte Didache vgl. Bd. 1² dieses Werkes S. 99. Über Benedikt und eine lateinische Sammlung von Apophthegmata Patrum vgl. Bd. 4 S. 109.

3. Regula monachorum, Forts. — Benedikts Regel trat alsbald einen Siegeszug durch die abendländische Christenheit an. Sie sollte weltgeschichtliche Bedeutung erlangen. Dank innern Vorzügen

und äußern Umständen verdrängte sie nach und nach alle andern Klosterregeln, führte das Mönchtum einem ungeahnten Aufschwung entgegen, diente ungezählten Heiligen als Wegweiserin. Vom 9. bis zum 13. Jahrhundert haben sozusagen alle Mönche des Abendlandes sich Söhne Benedikts genannt. Am nachhaltigsten hat Gregor d. Gr. dieser Entwicklung die Wege geebnet, nicht bloß dadurch, daß er die Satzungen Benedikts vor andern Klostersatzungen in ausgesprochener Weise bevorzugte, sondern noch viel mehr dadurch, daß er im zweiten Buche seiner Dialogi die Person Benedikts in so leuchtenden Farben malte. Aber auch die folgenden Päpste haben die Verbreitung der Regel gefördert. Erwies sie sich doch in ihrer sachlichen Nüchternheit und ihrem strengen Anschluß an die kirchliche Überlieferung in besonderem Maße als eine echte Frucht christlich-römischen Geistes.

Mit dem 8. Jahrhundert setzt bereits die Reihe der Kommentatoren ein. Der erste war Paulus Diaconus, der Geschichtschreiber der Langobarden, der, anscheinend noch vor seiner 774 erfolgten Übersiedlung nach Montecassino, in einem oberitalienischen Kloster eine sehr gründliche „Expositio super Regulam S. Benedicti" verfaßte. Er zieht verschiedene Handschriften zu Rate und erörtert die Meinungen früherer Gelehrten. Auf die Eingangsworte des Prologs: „Ausculta, o fili, praecepta magistri", hinweisend, erklärt er die Regel für ein verdecktes Zwiegespräch oder eine belehrende Aussprache des Meisters, deren oft von der geraden Straße abbiegender Gedankengang durch die Fragen und Einreden des Jüngers bestimmt worden sei. Die Expositio des Mönches Hildemar von Civate in der Diözese Mailand, in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, ist nur eine hie und da erweiterte Wiederholung der Expositio des Paulus. Eingehend hat sich Abt Benedikt von Aniane, gest. 821, mit dem Studium der Regel beschäftigt. In dem sog. „Codex regularum" stellte er die Benediktinerregel mit verschiedenen andern Mönchsregeln zusammen, um sodann in der „Concordia regularum" ein jedes Kapitel der ersteren Regel mit den den gleichen Gegenstand betreffenden Abschnitten der andern Regeln zu vergleichen. Er wollte auf diese Weise zeigen, daß die Benediktinerregel nichts Eigenmächtiges oder Unnötiges enthalte. Der genannte „Codex regularum" bildet die Grundlage eines Kommentares zur Benediktinerregel, den Abt Smaragdus von St. Mihiel an der Maas bald nach 817 schrieb und den „simplicibus monachis" widmete. Der Kommentar des Abtes Rupert von Deutz, gest. 1135, handelt laut eigener Ankündigung nur „de quibusdam capitulis Regulae B. Benedicti", und der Kommentar der hl. Hildegard von Bingen, gest. 1178, umfaßt nur einige Seiten.

Spätestens seit Anfang des 9. Jahrhunderts sind auch Übersetzungen der Regel in die Sprachen der Länder, in denen sie Fuß gefaßt hatte, angefertigt worden. Sie sind wenigstens zumeist an-

onym überliefert und nicht genauer zu datieren. An der Spitze der deutschen Übersetzungen steht eine allerdings sehr lückenhafte, durch eine St. Gallener Handschrift des 9. Jahrhunderts erhaltene althochdeutsche Interlinearversion, die lebhaftes Interesse bei den Germanisten wachrief und wiederholt zum Druck befördert wurde. Von mittelhochdeutschen Übersetzungen seien angeführt die bayerische Interlinearversion in einer Münchener Handschrift des 13. Jahrhunderts, die sog. Hohenfurter Benediktinerregel in einer Handschrift der Abtei Hohenfurt in Böhmen aus dem 13. Jahrhundert, die sog. Oxforder Benediktinerregel in einer jetzt in Oxford befindlichen, wahrscheinlich aus Eberbach im Rheingau stammenden Miszellanhandschrift. Angelsächsische Übersetzungen liegen gleichfalls in größerer Anzahl vor. Auch eine altitalienische und eine altportugiesische Übersetzung sind im Druck erschienen.

G. Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums, Berlin 1892. Wichtiges Material zur Geschichte der Regel und des Ordens enthält ein Brief, den Venerandus, ein weltlicher Großer und Klostergründer, an den in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts lebenden Bischof Konstantius von Albi schrieb; vgl. Traube, Textgeschichte usf.[2] 35 f. 87 f. — Auch auf die Ausgestaltung des römischen Breviers hat Benedikt durch seine Regelung des Stundengebetes bedeutsam eingewirkt. Siehe S. Bäumer, Einfluß der Regel des hl. Benedikt auf die Entwicklung des römischen Breviers: Studien und Mitteilungen usf. 8 (1887) 1—18 157—175; 10 (1889) 364—397. Cl. Blume, Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6—9. Jahrhunderts (Hymnolog. Beiträge 3), Leipzig 1908. Blume glaubt den Hymnenzyklus der Regel, im ganzen 34 Hymnen, in älteren Hymnarien wiedergefunden zu haben. Gegen diese Ansicht erklärte sich A. Wilmart in der Revue Bénéd. 28 (1911) 363.

Der Kommentar des Paulus Diaconus ward erstmalig gedruckt in der Bibliotheca Casinensis 4 (1880), Florilegium Casinense 1—173; auch gesondert ausgegeben. Vgl. über ihn Traube a. a. O. 37 ff. und 102 ff. Rothenhäusler in den Studien und Mitteilungen usf. 38 (1917) 1—4. — Den Kommentar des Mönches Hildemar edierte R. Mittermüller, Regensburg 1880; wertvolle kritische Nachträge bei C. Cipolla in den Memorie della R. Accademia di Scienze di Torino Ser. 2, 45 (1895) 150—166. Vgl. Traube a. a. O. 40 ff. und 107 ff. Rothenhäusler a. a. O. 4 f. — Die Schriften Benedikts von Aniane finden sich bei ML 103. Näheres über dieselben bei Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgesch. usf. 1—25. — Der Kommentar des Abtes Smaragdus bei ML 102, 689—932. Vgl. Traube a. a. O. 46 f. und 114. — Der Kommentar Ruperts von Deutz bei ML 170, 477—538, der Kommentar der hl. Hildegard ebd. 197, 1053—1066.

Die althochdeutsche Übersetzung in cod. Sangall. 916 saec. 9 ward zuletzt herausgegeben von E. v. Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916, 190—289; S. 282 auch ein umfassendes Literaturverzeichnis. Die mittelhochdeutsche Übersetzung in cod. Monac. germ. 90 saec. 13 bei A. Schönbach in den Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 98 (1881) 913—971. Die Hohenfurter Regel bei W. Scherer in der Zeitschr. f. deutsches Altertum 16 (1873) 224—279. Die Oxforder Regel bei E. Sievers, Oxforder Benediktinerregel, Tübingen 1887. Vgl. A. Viehbacher, Ein Gang durch die Geschichte der deutschen Benediktinerregel: Studien und Mitteilungen usf. 35 (1914) 525—529. — Über die angelsächsischen Übersetzungen handeln

A. Schröer, Die angelsächsischen Prosabearbeitungen der Benediktinerregel, Kassel 1885. Ders., Die Winteney-Version der Regula S. Benedicti, Halle 1888. H. Logeman, The Rule of S. Benet. Latin and Anglo-Saxon interlinear version, London 1888. — Eine altitalienische Übersetzung steht in dem Spicilegium Casinense 4, 1, Philologica, 1895; vgl. C. Weyman im Hist. Jahrb. 17 (1896) 175 f. Eine altportugiesische Übersetzung etwa aus dem Jahre 1385 edierte J. M. Burnam, Cincinnati 1911; vgl. Weyman ebd. 33 (1912) 834.

4. Unechte Schriften. Zwei Gedichte auf Benedikt. — Irgend welche andere Schriften Benedikts außer der Regel sind nicht auf uns gekommen. Zwei seinen Lieblingsschüler Maurus betreffende Texte, „Sermo habitus in discessu S. Mauri et sociorum“ und „Epistola ad S. Maurum missa“, ML 66, 933 f., sind ihm erst in viel späterer Zeit unterschoben worden. Die kurze „Regula consensoria monachorum“, ML 66, 993—996, ist eine auf gemeinsamen Beschluß einer Mönchsgenossenschaft, nach De Bruyne galläzischer Priszillianisten des 5. Jahrhunderts, zurückgehende Regel: vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 412.

Der Regel Benedikts werden in Handschriften der interpolierten und der kontaminierten Fassung elf schlecht erhaltene, aber auch von Haus aus unbeholfene Hexameter vorausgeschickt, welche in ziemlich allgemeinen Wendungen Benedikt und seine Regel preisen. Traube (Textgeschichte usf.² 30 f.) suchte den Verfasser dieser Verse in dem mehrgenannten Abte Simplicius von Montecassino, in welchem er auch den Urheber der interpolierten Fassung gefunden zu haben glaubte. Mit Recht entgegnete ihm J. Chapman (in der Revue Bénéd. 15 [1898] 510), daß manche Wendungen der Verse vielmehr auf einen Schüler jenes Abtes hindeuten, der Benedikt als den Verfasser, aber auch Simplicius als den Verbreiter der Regel habe rühmen wollen. — Ein Mönch Markus, welcher zwischen 540 und 580 nach Montecassino kam, verfaßte ein aus 33 eleganten Distichen bestehendes Loblied auf Benedikt und sein Wirken zu Montecassino. Er schildert, wie der Ordensstifter den Juppitertempel auf der Höhe des Berges zerstörte und die „Burg der Hölle und des Todes“ in eine „Burg des Lebens“ umwandelte, wie Christus ihm zur Seite stand und ihm Wundermacht verlieh, wie unter seinen Händen die kahle Felsenwüste sich zu einem blühenden Garten gestaltete. „Den nackten Fels bekleidest du mit lachendem Grün, das öde Gestein mit prangender Frucht.... So weißt du auch das eitle Tun der Menschen zu befruchten, indem du die dürstenden Herzen mit Wassern des Heiles tränkst.“ Der Text des Gedichtes bei ML 80, 183—186, ist aus J. Mabillon, Acta Sanctorum O. S. B. 1, Lutet. Paris. 1668, genommen. Vgl. Traube, Textgeschichte usf.² 95 f. M. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 388—390. Ders., Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 91 f.

§ 49. Ennodius von Pavia.

(1. Lebensgang. 2. Schriftstellerei. 3. Briefe. 4. Vermischte Schriften. 5. Reden. 6. Gedichte. 7. Laurentius Mellifluus. 8. Arator. 9. Rusticius Helpidius.)

1. Lebensgang. — Magnus Felix Ennodius ist 473 oder 474 im südlichen Gallien, sehr wahrscheinlich zu Arles, aus vornehmem Hause geboren und nach dem frühen Tode der Eltern durch eine vermutlich in Oberitalien wohnende Schwester des Vaters sorgsam erzogen worden. Als der Tod ihm 489/490 auch diese Pflegemutter entriß, geriet er in nicht geringe Bedrängnis, hatte jedoch das Glück, in eine fromme christliche Familie aufgenommen und sogar mit der kleinen Tochter derselben verlobt zu werden. Zur Ehe ist es nicht

gekommen. Spätestens 494 ließ Ennodius sich durch den Bischof Epiphanius von Pavia (Ticinum) zum Diakon weihen, während seine Braut den klösterlichen Schleier nahm. Um 496 siedelte er von Pavia nach Mailand über, wo er zu dem dortigen Erzbischof Laurentius in nähere Beziehungen trat. Er entfaltete nunmehr eine ausgedehnte schriftstellerische Wirksamkeit und war auch als Lehrer der Rhetorik tätig. Im Jahr 513 jedoch oder bald nachher wurde er zum Bischof von Pavia bestellt, und als solcher ist er von Papst Hormisda zweimal, 515 und 517, mit einer Gesandtschaft an den oströmischen Kaiser Anastasius betraut worden, welche indessen ihren Zweck, eine Aussöhnung der morgenländischen und der abendländischen Kirche oder die Aufhebung des sog. akacianischen Schismas zu vermitteln, nicht erreichen sollte. Im Jahre 521 ist Ennodius zu Pavia gestorben. Einer noch erhaltenen metrischen Grabschrift zufolge ward er am 17. Juli 521 beigesetzt.

M. Fertig, M. F. Ennodius und seine Zeit, 3 Teile, Passau 1855, Landshut 1860 (Teil 2), ebd. 1858 (Teil 3). P. Fr. Magani, Ennodio, 3 voll., Pavia 1886. B. Hasenstab, Studien zu Ennodius, ein Beitrag zur Geschichte der Völkerwanderung (Progr.), München 1890. C. Merkel, L' epitafio di Ennodio e la basilica di S. Michele in Pavia, Roma 1895. P. Plattner, Einiges über Leben und dichterische Tätigkeit des Magnus Felix Ennodius, Bischofs von Pavia (Progr.), Brixen 1910. Ad. Ebert, Allgemeine Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande 1², Leipzig 1889, 432—440. M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 131—148.

2. Schriftstellerei. — Die Schriftstellerei des Ennodius zeigt eine seltsame Mischung von Geistlichem und Weltlichem. Er ist Rhetor und Bischof, Prosaiker und Poet, wenngleich der Schwerpunkt seiner Produktion auf das Gebiet der Prosa entfällt. Zuweilen hat er wohl gefühlt, daß die Poesie, wie er sie betrieb, sich für einen Priester nicht recht schicke, weil sie nach der herrschenden Zeitanschauung notwendig mit allerhand Floskeln aus der heidnischen Mythologie ausgestattet sein mußte. In Stunden innerer Einkehr hat er Gott gelobt, der „Gedichtsfabrikation“, wie er sich ausdrückt, gänzlich zu entsagen[1]. Und seine Verse waren wirklich kalte oder doch nüchterne Kunstfabrikate. Funken dichterischen Feuers sucht man vergebens. Dementsprechend ist er in seiner Prosa viel mehr Profanschriftsteller als Theologe. Zwar hat er auch zwei Heiligenleben geschrieben und in dem sog. laurentianischen Schisma mit Eifer die Sache des rechtmäßigen Papstes Symmachus verfochten. Seine Briefe und seine Reden jedoch, die Hauptbestandteile seines prosaischen Nachlasses, stellen wenigstens zumeist stilistische Schaustücke dar, phrasenreich und inhaltsarm. Der Ausdruck ist durchweg

[1] In dem sog. Eucharisticum de vita sua, wo er sich selbst anklagt: „delectabant carmina quadratis fabricata particulis.“ Ed. Vogel 301 (ML 63, 245).

schwülstig, geziert und verschnörkelt, ja mitunter kaum genießbar. Man gewinnt den Eindruck, als ob Ennodius es unter der Würde eines Rhetors gehalten hätte, einfach und natürlich zu sprechen und zu schreiben.

In den Handschriften, von denen die ältesten und besten dem 9. Jahrhundert angehören, sind Reden und Briefe und Prosa und Poesie anscheinend planlos und willkürlich durcheinander gewürfelt. Auf eine Rede, welche den Reigen eröffnet, folgt ein Gedicht, dann wieder eine Rede, dann vier Briefe usw. In der Ausgabe des gelehrten Jesuiten Sirmond vom Jahre 1611 sind die zerstreuten Stücke der einzelnen Gattungen zusammengefaßt und vier Schriftengruppen unterschieden worden: Epistolae, Opuscula miscella, Dictiones, Carmina. Hartel hat in seiner Ausgabe vom Jahre 1882 diese Anordnung beibehalten, während Vogel in seiner Ausgabe vom Jahre 1885 dieselbe gänzlich über Bord warf, um ausschließlich den Handschriften zu folgen. Es hat sich nach und nach immer deutlicher herausgestellt, daß der scheinbaren Planlosigkeit der handschriftlichen Anordnung doch ein gewisser Plan zu Grunde liegt. Die Sammlung ist im allgemeinen chronologisch angelegt, die Reihenfolge der Schriften entspricht im großen und ganzen ihrer Entstehungszeit. Nicht der Verfasser selbst ist der Sammler gewesen. Er würde auch schwerlich versäumt haben, gewisse Stücke aus früheren Tagen, an denen er später kein Gefallen mehr finden konnte, auszuscheiden. Eine fremde Hand hat die Konzeptbücher, die der Verfasser hinterlassen, aneinander gereiht, und wenn die zeitliche Abfolge der Schriften hin und wieder gestört ist, so wird dies darin gründen, daß das eine oder andere Konzeptbuch an unrichtiger Stelle eingefügt oder auch dieses oder jenes versprengte Stück auf gut Glück untergebracht wurde. Wenn nicht alle, so doch die meisten Schriften waren aber jedenfalls auch vorher schon durch den Verfasser selbst der Öffentlichkeit übergeben worden.

Hier kann eine Gruppierung nach formellen Gesichtspunkten nicht umgangen und soll deshalb dem Fingerzeige Sirmonds Folge gegeben werden.

Die editio princeps ist 1569 zu Basel ans Licht getreten. Die Ausgabe von J. Sirmond erschien zuerst 1611 zu Paris. Ein Abdruck dieser Ausgabe bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 11, Venet. 1776, und aus Gallandi bei ML 63. Neue Ausgaben lieferten W. Hartel, Wien 1882 (Corpus script. eccles. lat. 6), und Fr. Vogel, Berlin 1885 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 7). — C. Tanzi, La cronologia degli scritti di Magno Felice Ennodio, Trieste 1889. Hasenstab a. a. O. 3—26. Fr. Vogel, Chronologische Untersuchungen zu Ennodius: Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 23 (1898) 51—74. — A. Dubois, La latinité d'Ennodius (Thèse), Paris 1903 (584 pp.).

3. Briefe. — Die zahlreichen Epistolae, im ganzen 297, sind von Sirmond in neun Bücher gegliedert worden. Alle scheinen Briefe im eigentlichen Sinne des Wortes zu sein, Schreiben, die zunächst

nur für den jedesmaligen Adressaten bestimmt waren. Auch dürften sie wohl sämtlich aus den Jahren stammen, die Ennodius als Diakon in Mailand verbrachte (496—513), bevor er Bischof von Pavia wurde. Der Kreis der Adressaten umfaßt hauptsächlich Angehörige erlauchter Adelsgeschlechter Roms, zu denen der Briefsteller in verwandtschaftlichen Beziehungen stand, den Patrizier Faustus und seinen Sohn Avienus, die Patrizier Boethius, Liberius, Olybrius, Symmachus, auch den Papst Symmachus und den damaligen Diakon und späteren Papst Hormisda, auch Frauen wie Euprepia, eine Schwester des Briefstellers, und sonstige vornehme Damen wie Barbara und Firmina. Der Inhalt ist recht dürftig und von sehr beschränktem Interesse: Freundschaftsbeteuerungen, Dankesbezeigungen, Glückwünsche, Klagen über das Ausbleiben von Nachrichten, Empfehlungen Schutzbedürftiger u. dgl. mehr. Öffentliche Vorgänge oder Verhältnisse werden kaum berührt. Manche Briefe sind auch nur ganz kurze Billette. Ennodius hat auch den unbedeutendsten Anlaß zu einem Briefe mit Eifer ergriffen und auf die Ausarbeitung jedesmal peinliche Sorgfalt verwendet, nicht selten dem Prosatexte auch noch Verse beigegeben. In solchen Fällen kann der Wortschwall des selbstgefälligen Rhetors seine höchsten Triumphe feiern. Er hatte sich den berühmten heidnischen Rhetor und Epistolographen Symmachus, gest. um 404, zum Muster und Vorbild erwählt, und in späteren Tagen hat er selbst manchen Bewunderer und Nachahmer gefunden. „Für die Epistolographie der Folgezeit ist Ennodius von entscheidendem Einfluß gewesen.“ [1]

S. Léglise, St. Ennodius, évêque de Pavie, Œuvres complètes, tome 1: Lettres, texte latin et traduction française, Paris 1906. Mehr ist nicht erschienen. Vgl. H. Peter, Der Brief in der römischen Literatur (Abhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss., Philol.-hist. Kl., 20, 3), Leipzig 1901, 162—168.

4. Vermischte Schriften. — Aus der Gruppe der zehn Opuscula miscella seien zunächst zwei Heiligenleben herausgegriffen: Vita S. Epiphanii episcopi Ticinensis und Vita S. Antonii monachi Lerinensis.

a) Bischof Epiphanius von Pavia, welcher Ennodius zum Diakon weihte, war nach 30jähriger Regierung 496 gestorben und hatte dank seiner vorbildlichen Frömmigkeit und Opferwilligkeit ein sehr gesegnetes Andenken hinterlassen. Er hatte auch in die wechselvollen politischen Verhältnisse Norditaliens in bedeutsamer Weise eingreifen können, hatte mit Kaiser Anthemius, mit König Eurich, mit Odoaker, Theoderich, Gundobald Verhandlungen gepflogen. Die ausführliche Vita, die Ennodius in den Jahren 502—503 verfaßte, ist panegyrisch gehalten und schließt sich an klassische Vorbilder an, wie dies namentlich in den vielen und langen Reden zu Tage tritt, die zwischen den

[1] Peter, Der Brief, Leipzig 1901, 162.

handelnden Personen gewechselt werden, Proben der Rhetorenkunst des Autors. Zugleich aber kommt auch wahrheitsgetreue Beobachtung zur Geltung und zuverlässiger historischer Stoff wird in reicher Fülle geboten. Ein Kenner wie Sirmond hat diese Lebensbeschreibung die beste aller Arbeiten des Ennodius genannt[1].

b) Die Vita S. Antonii füllt nur wenige Seiten und hat auch nicht viel zu erzählen. Antonius, aus angesehener Familie in Pannonien gebürtig, früh verwaist und durch den hl. Severinus für den geistlichen Stand gewonnen, wird später durch die Stürme der Völkerwanderung nach Italien getrieben, weilt längere Zeit als Einsiedler auf steiler Bergeshöhe in der Nähe des Comersees und zieht sich dann vor den lästigen Besuchen frommer Pilger in das Kloster Lerinum zurück, wo er nach zweijährigem Aufenthalte sein Leben beschließt. Abt Leontius von Lerinum hat Ennodius um 508 zur Abfassung des Schriftchens angeregt und hat ihm wohl auch das nötige Material zur Verfügung gestellt.

Über die Ausgaben der beiden Viten siehe Bibl. hagiogr. lat., Bruxellis 1898—1901, 94 f. (Antonius); 386 f. (Epiphanius); Supplementum [2], Brux. 1911, 108 (Epiphanius). Die „Vita S. Epiphanii" auszugsweise deutsch bei Fertig, M. F. Ennodius und seine Zeit 2. Landshut 1860. Über beide Viten vgl. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, 38—46.

Zwei weitere Schriften gehen auf die Verhältnisse in Kirche und Staat ein: Libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt und Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico.

c) Aus Anlaß des erwähnten akacianischen Schismas zwischen Konstantinopel und Rom sollte 498 auch im Schoße der römischen Kirche selbst ein Schisma ausbrechen. Nach dem Tode des Papstes Anastasius II., der im Unterschiede von seinen Vorgängern den Byzantinern bis an die äußerste Grenze entgegengekommen war, wurden im November 498 an demselben Tage zwei Päpste gewählt, von der streng orthodoxen Majorität, welche jedes Zugeständnis an die Byzantiner ablehnte, der römische Diakon Symmachus, von einer byzantinerfreundlichen Minorität der römische Erzpriester Laurentius. Von beiden Parteien um Prüfung der Wahl angegangen, entschied König Theoderich sich für Symmachus. Die Laurentianer indes suchten und fanden Gründe, Symmachus zu verdächtigen und beim König anzuklagen, worauf dieser 502 die Sache einer römischen Synode überwies, welch letztere Symmachus von allen Anschuldigungen freisprach. Trotzdem nahmen die erbitterten Kämpfe ihren Fortgang und zogen nach und nach fast den gesamten Episkopat Italiens in ihren Bann-

[1] Opusculum inter Ennodiana ut maximum ita optimum. Ed. Sirmond, Paris. 1611, 61.

kreis. Vermutlich auf Veranlassung des Erzbischofs Laurentius von Mailand, hat um 503 auch Ennodius das Wort ergriffen, indem er einer vonseiten der Laurentianer in Umlauf gesetzten Flugschrift „Adversus synodum absolutionis incongruae“ (Gegen die Synode der unangebrachten Freisprechung) in dem genannten Libellus schlagfertig entgegentrat. Satz für Satz folgt er der Flugschrift, um allen Anklagen gegen die Synode den Boden zu entziehen. Mit Nachdruck verficht er die Anschauung, daß der oberste Hirte der Kirche keinem irdischen Richter, sondern Gott allein unterstehe: „Aliorum forte hominum causas Deus voluerit per homines terminare, sedis istius praesulum suo sine quaestione reservavit arbitrio; voluit beati Petri apostoli successores caelo tantum debere innocentiam.“ [1]

d) Nach langem Zaudern entschloß sich Theoderich im Laufe der Jahre 506—507 den kirchlichen Wirren ein Ende zu machen und den Ansprüchen des Papstes Symmachus zum Siege zu verhelfen. Laurentius mußte flüchten. Den Dankesgefühlen der großen Mehrheit der Katholiken sollte Ennodius in seinem Panegyrikus auf Theoderich, der berühmtesten seiner Schriften, glänzenden Ausdruck leihen. Nicht als ob diese Lobrede, wie allerdings oft behauptet wurde, eine von Papst Symmachus veranlaßte offizielle Danksagung für das Einschreiten gegen Laurentius gewesen wäre, dessen gar nicht gedacht wird. Vielmehr ist die Rede wahrscheinlich bei Gelegenheit einer politischen Feier Ende 507 oder Anfang 508 in Mailand oder Ravenna vorgetragen worden, und der Redner dankt und huldigt, als Dolmetsch des norditalienischen Klerus, dem Begründer eines goldenen Zeitalters (aurei saeculi) für Italien, in und mit ihm aber allerdings auch dem Wiederhersteller des kirchlichen Friedens. Es sei ein Glück für Italien und insbesondere auch für Rom gewesen, daß Theoderich gekommen. Gott selbst habe es so gefügt, und der König wisse wohl, daß er unter Gottes huldvoller Führung stehe und seiner Vorsehung alles zu verdanken habe. Von Gottes und nicht von des anmaßenden Kaisers in Byzanz Gnade sei er Italiens, sei er ihr Herr und König. Unter seinem Zepter herrsche Wohlfahrt und Gedeihen, überall erfreue man sich der Segnungen des Friedens, überall erblühe neues und tatenfrisches Geistesleben. Das ganze Sinnen und Tun des Königs werde von Gerechtigkeit und Klugheit eingegeben und begleitet. Ein Fürst an Stärke und Wachsamkeit, sei er an Milde und Herzensgüte ein Priester. „Du vereinigst“, heißt es gegen Schluß, „in dir eine Fülle von Vorzügen, welche einzeln verteilt vollendete Männer machen würden.“ [2] Es ist ein Lobredner, der hier spricht, stets zu Übertreibungen geneigt; aber ein innerlich unwahrer Schmeichler ist er

[1] Ed. Vogel 61 (ML 63, 200).
[2] Ed. Vogel 214 (ML 63, 183 f.).



nicht. Diese Lobrede ist zugleich eine bedeutsame Geschichtsquelle. Sie zeugt auch von nicht geringer oratorischer Begabung.

Zu dem „Libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt“ vgl. Fr. Stöber, Quellenstudien zum laurentianischen Schisma (Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl. 112, 1886) 312—334: „Der Libellus adversus synodum und die Gegenschrift des Ennodius.“ S. Léglise, St. Ennodius et la suprématie pontificale au 6e siècle. Lyon 1890 (Extr. de l'Université Catholique). G. Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. und die kath. Kirche (Kirchengeschichtl. Studien 3, 1—2). Münster i. W. 1896, 96 bis 99. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 1, Freiburg i. Br. 1901, 475 f. — Der Panegyrikus auf Theoderich deutsch bei Fertig a. a. O. Teil 3, Landshut 1858. Vgl. C. Cipolla, Intorno al Panegirico di Ennodio per re Teodorico. Padova 1889 (Estr. dagli Atti e Memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti di Padova). Pfeilschifter a. a. O. 111—115. M. Dumoulin, Le gouvernement de Théodoric et la domination des Ostrogoths en Italie, d'après les œuvres d'Ennodius: Revue historique 78 (1902) 1—7 241—265; 79 (1902) 1—22. H. Laufenberg, Der historische Wert des Panegyrikus des Bischofs Ennodius (Inaug.-Diss.), Rostock 1902.

e) „Paraenesis didascalica“ betitelte Sirmond eine Abhandlung, welche in den Manuskripten „Ennodius Ambrosio et Beato“ überschrieben ist, vom Verfasser selbst „concinnatio didascalica“ genannt wird. Es ist eine etwa aus dem Jahre 511 stammende, zwei jungen Freunden, Ambrosius und Beatus, gewidmete Anleitung zum Erwerb höherer Bildung. Vor allem müßten sie sich christlicher Lebensweisheit befleißigen, der Gottes- und der Nächstenliebe und sodann der verecundia, der castitas und der fides. Diese Tugenden werden der Reihe nach auch redend eingeführt, um persönlich zu ihrer Nachfolge einzuladen, und zwar reden sie in Versen und in stetig wechselndem Metrum. Die „divinarum bona rerum“, heißt es dann weiter, sollen einen neuen Schmuck erhalten durch das Studium der weltlichen Wissenschaften, „studiorum liberalium diligentia“. Die erste dieser Wissenschaften ist die Grammatik, der die Aufgabe zufällt, für die Rhetorik zu schulen. Die Rhetorik aber ist die Krone der höheren Bildung, die Königin der Wissenschaften und gleichsam die Mutter (quasi genetrix) der Poetik, der Jurisprudenz, der Dialektik und der Arithmetik. Wie die Grammatik, darf auch die Rhetorik selbst ihr Lob verkünden, und sie rühmt sich als die Kunst, den Schuldigen zum Unschuldigen und den schneeweißen Heiligen zum schwarzen Verbrecher zu machen. Trunken vor Übermut, ruft sie: „Wer sich unsern Studien widmet, der gebietet bald dem Erdkreis.“ Endlich werden noch mehrere Rhetoren Roms namhaft gemacht, bei denen die jungen Leute dort in die Schule gehen können, unter ihnen auch der Patrizier Boethius und die Damen Barbara, „Romani flos genii“, und Stephania, „splendidissimum catholicae lumen ecclesiae“. Den Schluß dieser recht oberflächlichen, aber nach mancher Seite hin sehr bezeichnenden „concinnatio“ bilden

einige Verse, in denen der Patrizier Symmachus gebeten wird, den vorliegenden Text einer Prüfung zu unterziehen.

f) Eine autobiographische Skizze, welche in den Manuskripten keinerlei Aufschrift trägt, überschrieb Sirmond: „Eucharisticum de vita sua", in Erinnerung an die „Eucharisticos Deo" betitelte Autobiographie des Paulinus von Pella [1]. Treffender wäre die Bezeichnung „Confessio" gewesen, weil Ennodius selbst einmal von der „confessio ista" spricht [2] und überdies die Confessiones Augustins ihm allem Anschein nach als Beispiel und Muster vorgeschwebt haben, wenn auch eine unmittelbare Bezugnahme auf diese Confessiones nicht nachzuweisen ist. Es muß bald nach 511 gewesen sein, als Ennodius, von einer schweren Krankheit, die ihn dem Tode nahebrachte, wieder genesen, zur Feder griff, um Gott und dem hl. Martyrer Viktor, den er um Hilfe angerufen, Dank zu sagen und zugleich einen prüfenden Rückblick auf sein bisheriges Leben zu werfen und für die Zukunft Besserung zu versprechen. Er habe auch erfahren, was Paulus sage, „quod terrena in contritione anima convalescat". Auch seinem Ohre sei eine himmlische Stimme erschollen: „Adam, wo bist du?" Die Nichtigkeit alles Irdischen sei ihm greifbar vor die Seele getreten. Habe er bisher an Versemachen und eitlem Poetenruhm seine Freude gehabt, so sei er nunmehr entschlossen, der Profanliteratur den Rücken zu kehren und nie mehr seine Feder mit dem windigen Betriebe weltlicher Dinge abzumühen (ut numquam stili cura de saecularium rerum ventosa executione lassaretur).

Das Eucharisticum deutsch bei Fertig a. a. O. Teil 1, Passau 1855. Vgl. G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, Leipzig 1907, 443—445.

g) „Praeceptum quando iussi sunt omnes episcopi cellulanos habere." Der Papst oder eine Synode hatte verordnet, daß jeder Bischof einen Kleriker im Hause haben solle, damit dieser bei etwaigen Verdächtigungen, wie sie auch gegen Papst Symmachus laut geworden waren, Zeugnis geben könne. Ennodius dehnt im Namen seines Bischofs diese Verordnung auch auf Priester und Diakonen aus: „nullum ergo sacerdotum antiquis et modernis legibus obsequentem nullumque levitarum sine bene probata volumus in quocumque loci manere persona, vel quem substantiae exilitas non permiserit habere consortem, ipse concellaneus fiat alterius." [3]

h) „Petitorium quo absolutus est Gerontius puer Agapiti." Agapitus hat seinen Sklaven Gerontius freigelassen, und im Namen des Agapitus ersucht nun Ennodius um Erteilung des römischen Bürgerrechts an Gerontius.

i) k) Endlich sind noch zwei Benedictiones cerei zu nennen, Segnungen der Osterkerze, die Ennodius, laut Franz schon zu der

[1] Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 647 ff. [2] Ed. Vogel 302 (ML 63, 247).
[3] Ed. Vogel 13 (ML 63, 256).

Zeit, da er Diakon zu Pavia war, je an einem Karsamstag gesprochen hat. Sie entwickeln in Kürze dieselben Gedanken, in denen sich auch die späteren Laudes cerei bewegen. Nachdem sie an die ursprüngliche Vollkommenheit der Schöpfung erinnert und des Falles und der Wiederaufrichtung des Menschen gedacht haben, schildern sie die Vorzüge der aus drei Teilen, Papyrus (Docht), Wachs und Feuer, gebildeten leuchtenden Kerze und bitten schließlich um Segnung der Kerze zum Schutz gegen Stürme und Gefahren, um Fruchtbarkeit der Erde und um die Wohlfahrt des Bischofs und des Klerus.

Ad. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 1, Freiburg i. Br. 1909, 521—524.

5. Reden. — Die Dictiones, 28 an der Zahl, handeln über sehr mannigfaltige Gegenstände. An der Spitze[1] steht eine „dictio in natale Laurenti Mediolanensis episcopi", eine Festrede, die Ennodius am Jahrestag der Konsekration des Erzbischofs Laurentius von Mailand um 505 gehalten hat. Folgen einige weitere Reden auf kirchliche Festlichkeiten, die Ennodius nicht selbst vortrug, sondern zum Gebrauch für andere verfaßte, eine Rede bei Einweihung einer Basilika für einen Bischof Honoratus (dict. 2), eine Rede bei einer Feier zu Ehren eines Bischofs Maximus für den Vicarius Stephanius (dict. 3), eine Rede bei einer Einweihungsfeier für den genannten (?) Bischof Maximus (dict. 4). Besonders bemerkenswert ist die „dictio incipientis episcopi", eine Rede für den sein Amt antretenden Bischof, bemerkenswert, weil ihr auch eine „precatio missarum", d. i. eine von dem neuen Bischof bei der Inthronisationsfeier zu singende Meßpräfation und außerdem eine „oratio ante missam" beigegeben ist (dict. 5). Eine ohne jede Aufschrift überlieferte Rede warnt vor den Irrlehren der Orientalen Nestorius und Eutyches (dict. 6).

Diesen sechs „dictiones sacrae" schließen sich bei Sirmond sieben „dictiones scholasticae" an, Reden, die Ennodius in der Schule gehalten hat. Wiederholt führte er einen jungen Mann mit einer Empfehlungsrede in den Hörsaal ein, so seinen Neffen Lupicinus bei dem Grammatiker Deuterius in Mailand (dict. 8) und einen Schützling Arator bei demselben Grammatiker (dict. 9). Auch anläßlich der Verlegung eines Auditoriums in Rom ergriff er das Wort (dict. 7).

Dazu kommt aber noch eine Reihe von Schulreden anderer Art, Musterreden oder Deklamationen, wie sie bei den Rhetoren üblich geworden waren, teils controversiae, aus dem sog. genus iudiciale, teils ethicae oder suasoriae, aus dem sog. genus deliberativum. Die zehn controversiae handeln über erdichtete Rechtsfälle, „über einen Gesandten, der sein Vaterland an die Feinde verraten" (dict. 14), „über

[1] In den Manuskripten und bei Vogel an der Spitze der ganzen Schriftensammlung.

eine Stiefmutter, die ihren Gemahl nicht zur Feindschaft gegen den Stiefsohn überreden konnte und nun beiden einen Gifttrank reichte" (dict. 15), „über jemand, der als Preis eine vestalische Jungfrau zur Ehe gefordert" (dict. 16) usw. Die fünf ethicae entnehmen ihren Stoff der Mythologie, wie eine Rede der Thetis angesichts der Leiche des Achilles (dict. 25), eine Betrachtung des Menelaus über das eingeäscherte Troja (dict. 26), eine Klage der Dido beim Abzug des Äneas (dict. 28). Die Mehrzahl dieser Reden wenigstens wird für Studenten verfaßt worden sein.

Zu der Rede „incipientis episcopi" (dict. 5) vgl. G. Mercati, „Precatio" = Prefazio: Rassegna Gregoriana 1 (1902) 96—99.

6. Gedichte. — Die Carmina hat Sirmond in zwei Bücher eingeteilt. Das erste umfaßt 21 größere Gedichte und zerfällt in zwei ziemlich gleiche Hälften. Die Nummern 1—9 sind zumeist Gelegenheitspoesien, ein Epithalamium oder Hochzeitsgedicht (1, 4), mehrere panegyrische Gedichte, darunter eines zur Feier des dreißigjährigen Bischofsjubiläums des Bischofs Epiphanius von Pavia im Jahre 496 (1, 9), auch zwei Reisebeschreibungen (1, 1 5). Die Nummern 10—21 sind sämtlich Hymnen, hauptsächlich Martyrern und Heiligen gewidmet, Cyprian, Stephanus, Ambrosius, Nazarius, Martinus, Dionysius (unter Kaiser Konstantius), der allerseligsten Jungfrau, der hl. Euphemia. Keiner dieser Hymnen ist in kirchlichen Gebrauch gekommen.

Das zweite Buch bringt 151 Epigramme, vorzugsweise für Gräber, für Kirchen und Baptisterien, für Kunstwerke bestimmt, aber auch Lob- und Spottverse auf lebende Persönlichkeiten, auch mehr oder weniger schmutzige Satiren auf Schandbuben und wollüstige Weiber. Manches ist so unbedeutend, daß es kaum wert war, künftigen Geschlechtern übermittelt zu werden. Überdies wird dasselbe Thema öfters variiert. Nicht wenige Stücke bestehen auch nur aus einem oder zwei Versen. Ein Epigramm auf den Geburtstag des jungen Arator lautet: „Iure colis proprium natalem, pulcher Arator, | Qui si non coleres, numquid arator eras?" (2, 105). Hervorzuheben sind aber die panegyrischen Epigramme auf die Mailänder Erzbischöfe von Ambrosius (gest. 397) bis Laurentius (gest. 512), im Auftrage des Laurentius verfaßt, um als erläuternde Texte unter den Bildnissen der Bischöfe einen Platz zu finden (2, 77—89).

Die erwähnten Hymnen (1, 10—21) verlaufen fast alle in iambischen Dimetern; im übrigen kommen die verschiedensten Versmaße zur Verwendung, Hexameter, elegische Distichen, sapphische Strophen, adonische Verse; mehrere Gedichte sind polymetrisch gestaltet. Immer wieder werden die Götter des Olymps, Phöbus, die Parzen usf., in Bewegung gesetzt, auch da, wo die Reinheit des christlichen Gedankens keinerlei Beeinträchtigung erleidet. Dagegen ist es schwer zu verzeihen,

wenn in dem Hochzeitsgedichte (1, 4) Venus nackt auftreten und Amor bewegliche Klage führen darf über die weiter und weiter um sich greifende Herrschaft der Jungfräulichkeit. Außer Vergil hat Ennodius auch Ovid, Horaz, Terenz, Sedulius, Apollinaris Sidonius, Claudianus, Lucanus und andere Vorgänger benutzt.

Zur Kritik des Textes der Lobgedichte auf die Mailänder Erzbischöfe (2, 77—89) vgl. J. B. de Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae 2, 1, Romae 1888, 178 f. Die Amtszeit der gefeierten Bischöfe hat Hasenstab a. a. O. 38—45 genauer zu bestimmen versucht. — P. Rasi, Dell' arte metrica di Magno Felice Ennodio, vescovo di Pavia: Bollet. della Società Pavese di storia patria 2 (1902) 87—140; 4 (1904) 153—197. — Ennod., ed. Vogel 332—333: „Auctores profani quos citavit aut imitatus est Ennodius"; „Scriptores qui Ennodium compilaverunt."

7. Laurentius Mellifluus. — Sigebert von Gembloux (De vir. ill. 120; ML 160, 572) berichtet: „Laurentius Mellifluus scripsit librum de duobus temporibus, id est uno ab Adam usque ad Christum, altero a Christo usque ad finem saeculi, declamavit etiam homilias ore quasi mellito unde agnominatur Mellifluus." Dieser Laurentius Mellifluus pflegt mit dem mehrgenannten Erzbischof Laurentius von Mailand (490—512) identifiziert zu werden, oder auch mit einem gleichzeitigen Bischof Laurentius von Novara, dessen Geschichtlichkeit indessen nicht gesichert ist. Die Schrift „De duobus temporibus" liegt sehr wahrscheinlich in der langen und schönen Homilie „De poenitentia" bei ML 66, 89—105, vor, welche mit den Worten anhebt: „Duo sunt tempora ab Altissimo praestituta, in quibus datur duplex hominibus remissio peccatorum." Unter demselben Namen, Laurentius Mellifluus, folgen dann bei ML 66, 105—124 noch zwei andere Homilien, „De eleemosyna" und „De muliere Chananaea". Diese letzte Homilie hat sich jedoch als eine Predigt des hl. Chrysostomus erwiesen, welche von Anianus von Celeda zu Beginn des 5. Jahrhunderts übersetzt worden sein mag; vgl. S. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 30 (1906) 183. Der Text der beiden vorausgehenden Homilien scheint keinen irgendwie zuverlässigen Schluß auf die Zeit der Entstehung zu gestatten. Daß aber ein honigfließender Homilet des 5. oder 6. Jahrhunderts in der Literatur erstmalig bei einem Chronisten des 11. oder 12. Jahrhunderts — Siegebert starb 1112 — auftauchen soll, ist kaum glaubhaft. Laurentius Mellifluus wird ins Mittelalter zu verweisen sein.

8. Arator. — In den Schriften des Ennodius ist häufig von einem jungen Arator die Rede, der aus einer angesehenen Familie in Ligurien stammte, schon früh seine Eltern verlor und nun in Erzbischof Laurentius von Mailand und mehr noch in dessen Diakon Ennodius einen treubesorgten Gönner fand. Ennodius führte ihn mit einer Empfehlungsrede in das Auditorium des Grammatikers Deuterius in Mailand ein (dict. 9) und verfaßte für ihn auch mehrere Musterreden oder Deklamationen (dict. 12 17 18; vgl. 22). In seinen Epigrammen spricht er zweimal von Arator (carm. 2, 105 114). Und nachdem Arator Mailand verlassen hatte, hat Ennodius ihm dreimal einen Brief zugehen lassen (ep. 8, 4 11; 9, 1), und in dem dritten Briefe ihm den Rat erteilt, statt der mythologischen vielmehr christliche Stoffe für seine Gesänge zu wählen, woraus also erhellt, daß Arator sich damals schon in Versen versuchte.

Nach einer alten und längst allgemein zugelassenen Vermutung ist dieser junge Freund des Ennodius identisch mit dem gleichnamigen Verfasser eines noch erhaltenen Epos „De actibus apostolorum". Zerstreute Zeugnisse über diesen Epiker schließen sich zu einer geradlinigen Fortsetzung der Mitteilungen

des Ennodius zusammen. In einem poetischen Briefe, der in den Handschriften dem Epos beigegeben ist (ML 68, 245—252), erzählt Arator selbst, daß er zu Ravenna gemeinschaftlich mit einem Neffen des Ennodius, namens Parthenius, grammatische und rhetorische Studien betrieb. Der ältere Parthenius, fügt er bei, habe ihn mit Cäsars „Historiae“ bekannt gemacht, habe ihn aber auch auf christliche Dichter hingewiesen und die Mahnung des Ennodius wiederholt, er möge seine Feder dem Lobe des Herrn widmen (ad Domini laudes flectere vocis iter, V. 56). Einem Ernennungsdekrete, welches Kassiodor (Variae 8, 12) aufbewahrt hat, ist zu entnehmen, daß Arator Rechtsanwalt wurde und durch eine Rede, die er als Sprecher einer dalmatinischen Gesandtschaft wahrscheinlich 526 vor Theoderich hielt, die Aufmerksamkeit des Hofes auf sich lenkte und nun von Athalarich, dem Nachfolger Theoderichs, in seine Dienste berufen und zu Ehren und Würden erhoben wurde. Er verließ indessen die staatsmännische Laufbahn, um in den geistlichen Stand einzutreten, und unter Papst Vigilius war er Subdiakon der römischen Kirche. Als solcher hat er sein Epos geschrieben. Am 6. April 544 hat er dasselbe dem Papste überreicht und mit Genehmigung des Papstes hat er es, auf Wunsch der Literaten und Gelehrten Roms, in der Kirche S. Petri ad vincula an vier Tagen öffentlich vorgelesen, oft unterbrochen von Beifallsbezeigungen und Wiederholungsrufen. Über diese Vorgänge gibt eine protokollarisch genaue Notiz in den Handschriften (ML 68, 55) interessante Auskunft. Weitere Nachrichten über Arator liegen nicht vor.

Drei poetische Briefe des Verfassers geben in der Überlieferung dem Epos das Geleite, ein Brief an einen nahestehenden Abt Florianus, dem das Werk zu wohlwollender Kritik unterbreitet wird, in 12 Distichen, ein Widmungsschreiben an Papst Vigilius, in 15 Distichen, und der schon angezogene Brief an den alten, inzwischen zum „magister officiorum atque patricius“ aufgestiegenen Freund Parthenius, dem auch ein Exemplar übersandt wird, in 51 Distichen. Das Epos selbst ist eine Bearbeitung der biblischen Apostelgeschichte und, der Anlage der letzteren entsprechend, in zwei Bücher abgeteilt, von denen das erste, 1076 Hexameter, vorwiegend von Petrus, das zweite, 1250 Hexameter, ebenso vorwiegend von Paulus handelt.

Laut dem Widmungsschreiben an den Papst (V. 22 f.) hat Arator ein Zwiefaches angestrebt, eine poetische Einkleidung oder versifizierte Wiedergabe des biblischen Textes und eine Darlegung des mystischen Sinnes. Das letztere hat ihn aber entschieden mehr gereizt als das erstere. Nur ausgewählte Stellen werden paraphrasiert, andere ganz übergangen, wieder andere kurz zusammengefaßt oder auch bloß angedeutet und die Kenntnis des Wortlautes vorausgesetzt. Um so größere Sorgfalt wird auf die Erschließung des mystischen Sinnes verwendet, unter welchem moralische Nutzanwendung und vielgestaltige Allegorese, insbesondere Zahlenmystik, verstanden ist. Die Zwölfzahl der Apostel wird aus der Multiplizierung von Drei und Vier, der Dreizahl der göttlichen Personen und der Vierzahl der Weltgegenden, hergeleitet, so daß also die Zwölfzahl die Aussendung der Apostel durch die Dreieinigkeit in die ganze Welt besagt (1, 113 ff.). Auch die Dreitausend, welche der geistliche Fischzug des hl. Petrus am Pfingstfeste gewinnt, werden mit der Dreieinigkeit in Verbindung gebracht; Tausend, die Zahl der Vollkommenheit, sei zu Ehren der drei göttlichen Personen verdreifacht worden (1, 202 ff.). Die drei Jahre aber, welche Paulus zu Ephesus predigt, werden in Parallele gesetzt zu den drei Arten der Schriftauslegung, die in jenen Jahren zur Geltung gekommen seien (qui canit ecclesiae tria dogmata saepius edit | historicum, morale sonans typicumque volumen, 2, 890 f.). Die Wahl des Apostels Matthias lehrt, wie groß der Abstand zwischen dem Urteil Gottes und dem der Menschen ist; denn Matthias heißt, wie man sagt (ut aiunt), „Dei parvus“, und dieser Kleine hat in Gottes

Augen den Vortritt vor jenem Joseph, den Menschenmund den Gerechten nannte (1, 105 ff.). Der christliche Kommunismus der Urgemeinde wird ausführlich geschildert und gepriesen (1, 383 ff.). Die Geschichte des Ananias und der Sapphira gibt Anlaß zu einem Exkurse über die Fluchwürdigkeit der Liebe zum Golde (1, 422 ff.).

In seiner ganzen Haltung und Tendenz ist das Epos nahe verwandt mit dem „Carmen paschale“ oder Evangelien-Epos des Sedulius (vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 643 ff.), und es ist oft vermutet worden, daß dieses „Carmen“ unserem Epos als Vorbild gedient habe. Die Eleganz und den Schwung der Sprache des Sedulius hat Arator nicht erreicht, wenngleich auch er, rhetorisch wohl geschult, über einen gewandten Ausdruck und einen reichen Wortschatz verfügt. Von klassischen Dichtern hat er Vergil, Ovid, Valerius Flaccus, Silius Italicus, Statius, Klaudianus gekannt und bewußt oder unbewußt nachgeahmt. Im Mittelalter ist Arator, dank dem erbaulich-didaktischen Gehalte seiner Verse, unter die christlichen Klassiker eingereiht worden, die in der Schule gelesen wurden.

Die ältesten der zahlreichen Handschriften des Epos stammen aus dem 9. Jahrhundert. Bei ML 68 ist die mit gelehrten Noten überschwemmte Ausgabe von H. J. Arntzen, Zütphen 1769, abgedruckt. Neue Ausgaben von A. Hübner, Neisse 1853; von G. L. Perugi, Venedig 1909. Vgl. C. L. Leimbach, Über den Dichter Arator: Theol. Studien und Kritiken 46 (1873) 225—270. J. Schrödinger, Das Epos des Arator in seinem Verhältnis zu Vergil (Progr.), Weiden 1911. A. Ansorge, De Aratore veterum poetarum latinorum imitatore (Inaug.-Diss.), Vratisl. 1914. M. Esposito, Bachiarius, Arator, Lathcen: The Journ. of Theol. Studies 30 (1929) 286—291. M. Inguanez, Frammenti di Aratore in fogli di guardia Cassinesi del sec. 11: Bulletin Du Cange 4 (1928 ff.) 153—155. Ebert a. a. O. 514—517. Manitius, Gesch. der latein. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 162—167. Krüger bei Schanz a. a. O. 4, 2, 391 bis 394.

Von andern Schriften Arators außer dem Epos ist nichts bekannt. Aus Anklängen an das Epos glaubt H. Brewer in der Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922) 165—169 beweisen zu können, daß zwei römische Inschriften, welche De Rossi in die Zeit kurz nach Papst Damasus (gest. 384) verlegte, vielmehr erst von Arator verfaßt sind.

9. Rusticius Helpidius. — Umstritten ist die Persönlichkeit eines Rusticius Helpidius, unter dessen Namen zwei kleinere Dichtungen überliefert sind, ein Lobgedicht auf den Herrn unter dem Titel „Carmen de Christi Iesu beneficiis“ und eine Sammlung von 24 dreizeiligen Epigrammen oder Tristicha unter dem Titel „Historiae testamenti veteris et novi“. Acht dieser Tristicha handeln über alttestamentliche Stoffe, und einem jeden derselben tritt als Gegenstück ein Tristichon neutestamentlichen Inhalts zur Seite; der Verführung Evas durch die Schlange steht die Botschaft des Engels an Maria gegenüber, der Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradies die Einführung des Schächers in das Paradies, der Arche Noes mit den Tieren die Vision Petri von den Tieren usw. Dazu kommen noch weitere acht Tristicha über neutestamentliche Personen und Ereignisse ohne alttestamentliche Parallelen: Martha und Maria, der Hauptmann von Kapharnaum, die Verwandlung des Wassers in Wein usw. Ausdrückliche Hinweise bekunden, daß alle diese Tristicha zur Erläuterung von Bildwerken in einer Kirche dienen sollten, ganz ebenso wie die Tetrasticha im „Dittochaeon“ des Prudentius (Bd. 3 dieses Werkes S. 443 ff.), mit welchen sie sich auch dem Gegenstande nach nahe berühren.

Auf je drei Hexameter bemessen, boten die Epigramme begreiflicherweise sehr wenig Gelegenheit zur Entfaltung dichterischen Könnens. Das Carmen aber, 149 Hexameter umfassend, gibt von nicht gewöhnlichem Talente Zeugnis.

Es wird eingeleitet durch ein Gebet zu Christus, dem allmächtigen Schöpfer der Dinge, dem einzigen Sproß des Allerhöchsten, er möge das Herz des Dichters lenken, seine Sünden verzeihen und das Scherflein seines Liedes gnädig aufnehmen. Der leeren und lügnerischen weltlichen Poesie, der er früher gehuldigt, wolle er jetzt gänzlich entsagen. Dann beginnt (V. 50) der Lobpreis Christi und seiner Wohltaten. Durch wunderbare Geburt aus der Jungfrau ist Christus in seine Schöpfung herniedergestiegen, hat in Manneshülle das Land durchzogen und das Volk in Staunen gesetzt, indem er Lahme gehen, Blinde sehen, Tote auferstehen hieß. Er hat aber auch dem gesamten Menschengeschlechte Heil und Rettung gebracht, da er die alte Erbschuld durch sein heiliges Blut sühnte, die Schmerzen der andern auf sich nahm und für den Tod den Tod erlitt, um uns allen neues Leben zu schenken und den Weg in eine bessere Welt zu öffnen, in das himmlische Vaterland, wo weder Hunger noch Durst, weder Krieg noch Krankheit, sondern ewiger Friede und selige Ruhe herrscht. Die begeisterte Schilderung ist im einzelnen reich an poetischen Schönheiten. Hin und wieder glaubt man Spuren einer Beeinflussung durch Sedulius wahrnehmen zu können. Mit Unrecht aber hat der allerdings nicht geringe formelle Unterschied zwischen dem Carmen und den Tristicha zu einer Bezweiflung der Identität des Verfassers geführt. Machte sich doch bei Prudentius ein nicht minder erheblicher Abstand zwischen seinen Tetrasticha und seinen sonstigen Gesängen bemerkbar.

Wer war unser Verfasser? Der erste Herausgeber der beiden Dichtungen, G. Fabricius, identifizierte Rusticius Helpidius mit dem wiederum bei Ennodius oft erwähnten und seiner „attica eruditio“ wegen gerühmten Diakon Helpidius, Leibarzt des Königs Theoderich (vgl. Ennod., ed. Vogel 354). Die neueren Forscher suchen den Dichter mit wachsender Übereinstimmung in einem Flavius Rusticius Helpidius Domnulus, der einst in Ravenna mehrere noch erhaltene Handschriften durchgearbeitet und sich als „v. c. et spectabilis, comes consistorii“ unterzeichnet hat. Freilich wird auch über diesen „comes consistorii“ gestritten. Einige halten ihn, des Namens Domnulus wegen, für den gallischen Dichter Domnulus gegen Ende des 5. Jahrhunderts, von dem bei Apollinaris Sidonius häufiger die Rede ist (vgl. Apoll. Sidon., ed. Luetjohann 424). Ungleich mehr aber empfiehlt es sich, die Namen Rusticius Helpidius auf einen Angehörigen der italischen Familie der Rusticii Helpidii zu deuten, welche die Konsuln der Jahre 464 und 520 stellte (vgl. Pauly, Realenzykl. der klass. Altertumswiss., 2. Reihe 1, 1 [1920] 1240 f.). Die Dichtungen selbst enthalten keine bestimmten zeitlichen Anhaltspunkte. Auch die Annahme, daß das Carmen mit den Worten, die himmlische Heimat wisse nichts von „ius sceleris raptorve nocens“ (V. 142), auf die Gotenherrschaft anspiele, erscheint recht fragwürdig.

Beide Dichtungen edierte erstmals G. Fabricius, Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana, Basileae s. a. (1564), 753—760. Die Handschrift, aus der er schöpfte, ist bald nachher abhanden gekommen, und da keine andere Handschrift aufgefunden wurde, bildet sein Text die ausschließliche Grundlage aller weiteren Editionen. Ein Abdruck beider Dichtungen bei ML 62, 543—548. Neue Editionen des Carmen von H. Müller, Göttingen 1868; von W. Brandes, Braunschweig 1890 (Progr.); vgl. Brandes in den Wiener Studien 12 (1890) 297—310. Vgl. weiter Ebert a. a. O. 414—417. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 379—384. Krüger a. a. O. 389—391.

In einer Handschrift des Werkes Augustins „De trinitate“ aus dem 12. Jahrhundert haben sich vier Distichen unter der Aufschrift „versus Rustici defensoris S. Augustini“ gefunden. Sie sind gedruckt bei E. Bährens im Rhein. Museum f. Philol. N. F. 31 (1876) 94; bei A. Riese, Anthologia latina 1, 2^2, Lipsiae 1906, 264. Zur Identifizierung des Verfassers fehlen die Mittel.

§ 50. Boethius.

(1. Stellung und Bedeutung. 2. Lebenslauf. 3. Philosophische Schriften. 4. Theologische Schriften. 5. De consolatione philosophiae.)

1. Stellung und Bedeutung. — Boethius ist der letzte Römer und ist auch der erste Scholastiker genannt worden. Er hat eine Kulturperiode abgeschlossen und zugleich eine neue und große wissenschaftliche Ära eröffnet. Er war der letzte Vertreter römischer Bildung vor dem völligen Einbruch der Barbarei der Germanen, und er war ein Hauptbegründer, vielleicht der Hauptbegründer eines neuen Bildungslebens bei den germanischen Völkern, insbesondere einer der Väter jener Wissenschaft, die man die scholastische nennt. Seine philosophischen Schriften stellten dem abendländischen Mittelalter wenigstens wichtige Teile des aristotelischen Organon in lateinischem Sprachgewande zur Verfügung, und seine theologischen Schriften gingen in der Anwendung aristotelischer Philosopheme auf das kirchliche Dogma den Scholastikern voran. In der Frühscholastik hat er den Ehrentitel des „philosophus" geführt[1], den er dann freilich im 13. Jahrhundert an Aristoteles abtreten mußte.

Boethius hatte den großen Plan gefaßt, alle in seine Hände kommenden Schriften des Aristoteles, die logischen wie die ethischen und die naturwissenschaftlichen, ins Lateinische zu übersetzen und in lateinischer Sprache zu erklären, auch sämtliche Dialoge Platos zu übersetzen oder zu erklären und sodann den Nachweis zu erbringen, daß die zwei hervorragendsten Denker des Altertums in den Hauptfragen miteinander übereinstimmen (his peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non, ut plerique, dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem)[2]. Doch hat er nur einen kleinen Bruchteil dieser Absichten zur Ausführung bringen können. Sollte er ja schon so früh eines tragischen Todes sterben. Dialoge Platos hat er, soviel wir wissen, überhaupt nicht übersetzt. Außer logischen Schriften des Aristoteles hat er aber auch die Isagoge des Porphyrius und die Logik Ciceros bearbeitet. Seine theologischen Schriften handeln über die Trinität und über Christus und verfolgen das Ziel, die Lehre der Kirche in eine philosophische Form zu gießen oder den Glaubensinhalt dialektisch zu erfassen. In der Abhandlung „De sancta trinitate" erklärt er selbst, es handle sich darum, das Dogma, soweit es angehe, nach streng philosophischer Methode (ex intimis philosophiae disciplinis) zu beleuchten, mit der Vernunft zu den erhabenen Mysterien der Gottheit aufzusteigen

---

[1] Nachweise bei Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De trinitate, Breslau 1926, 18.

[2] So schreibt er zu Eingang des zweiten Buches seines größeren Kommentares zu Aristoteles De interpretatione, ed. Meiser 79 f. (ML 64, 433).

(ad divinitatis celsa conscendere), der Glaubensüberzeugung, die an sich auf den festesten Fundamenten ruhe, geeignete rationelle Beweisgründe darzubieten (sententiae fidei fundamentis sponte firmissimae idonea argumentorum adiumenta praestare)[1]. Damit ist zugleich das Programm der Scholastik umrissen.

Das letzte Werk des Boethius, „De consolatione philosophiae", hat welthistorische Bedeutung erlangt. Nur wenige Geisteserzeugnisse haben so tiefe Furchen in der Geschichte der Weltliteratur gezogen wie dieses Werk. Es ist im Kerker geschrieben, angesichts des wenigstens sehr wahrscheinlichen Todesurteils, in derselben Lage, in welcher ein Menschenalter früher Drakontius von Karthago unter einem Vandalenkönige seine Dichtung „De laudibus Dei" verfaßte. Boethius sucht Trost in einem Zwiegespräche mit seiner alten Freundin, der Philosophie, von der er sich über das Walten der Vorsehung Gottes und das wahre Glück des Menschen belehren läßt.

Über Boethius im allgemeineu handeln u. a. J. G. Suttner, Boethius, der letzte Römer, sein Leben, sein christliches Bekenntnis, sein Nachruhm (Lyzeal-Progr.), Eichstätt 1852. L. Biraghi, Boezio, filosofo, teologo, martire a Calvenzano milanese, Milano 1865. L. C. Bourquard, De A. M. S. Boetio, christiano viro, philosopho ac theologo, Paris. 1877. V. di Giovanni, Severino Boezio filosofo e i suoi imitatori, Palermo 1880. H. F. Stewart, Boëthius, an essay, Edinburgh 1891. — Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. 1², Leipzig 1899, 485—497. Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 22—36. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 148—166.

Gesamtausgaben der Werke des Boethius erschienen 1492 und 1499 zu Venedig, 1546 und 1570 zu Basel. Die reichste und vollständigste Sammlung, allerdings mit unechten Zutaten untermischt, findet sich bei ML 63—64. Die Schrift De unitate et uno 63, 1075—1078, ist nicht von Boethius, sondern von dem Archidiakonus Dominikus Gundisalvi im 12. Jahrhundert. Eine neue Ausgabe bei P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominikus Gundisalvi De unitate (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters 1, 1), Münster i. W. 1891. Die Schrift De definitione 64, 891—910, ist nicht von Boethius, sondern von dem Rhetor Marius Viktorinus im 4. Jahrhundert. Siehe Bd. 3 dieses Werkes S. 461. In dem Wiener „Corpus scriptorum eccles. lat." ist bisher nur ein Boethius-Band erschienen, vol. 48 (1906), die zwei Kommentare zu der Isagoge des Porphyrius enthaltend, begonnen von G. Schepß (gest. 1897) und vollendet von S. Brandt. — S. Brandt, Entstehungszeit und zeitl. Folge der Werke des Boethius: Philologus 62 (1903) 141—154 234—275. — G. Bednarz, De universo orationis colore et syntaxi Boethii, pars 1 (Diss. inaug.), Breslau 1883. Idem, De syntaxi Boethii, pars 1—3 (3 Progr.), Striegau 1892 1907 1910. Fr. di Capua, Il „Cursus" nel De consolatione philosophiae e nei trattati teologici di Severino Boezio: Didaskaleion 3 (1914) 269—303. L. Cooper, A Concordance of Boethius, Cambridge 1928.

2. Lebenslauf. — Anicius Manlius Severinus Boethius[2] ist um 480 zu Rom geboren worden, ein Sproß der gens Anicia, welche

[1] De s. trin. prol. und epil.; ed. Peiper 150 und 163.

[2] „Boethius", nicht, wie man eine Zeit lang zu schreiben pflegte, „Boetius". Siehe Usener, Anecdoton Holderi, Bonn 1877, 43 f.

Kaiser und Konsuln unter ihren Ahnen zählte, Päpste unter ihren Söhnen zählen sollte. Früh verwaist, hat er doch eine vortreffliche Ausbildung erhalten und namentlich auch die griechische Wissenschaft in einem damals ungewöhnlichen Umfange sich aneignen können. Er heiratete die Tochter eines Konsuls, des Quintus Memmius Aurelius Symmachus, Rusticiana geheißen, und 510 erlangte er selbst das Konsulat, und zwar ohne Kollegen. Seine erlauchte Abkunft, seine Gelehrsamkeit und Beredsamkeit hatten ihm die Hochschätzung des Ostgotenkönigs Theoderich erworben. Aus den von Kassiodor aufbewahrten Reskripten ist zu ersehen, daß Boethius von Theoderich betraut wurde, Beschwerden der königlichen Leibgarde abzuhelfen, auch eine Wasser- und Sonnenuhr, die Theoderich dem Burgunderkönige Gundobad schenken wollte, zu besorgen, ein anderes Mal den besten Zithersänger, den Theoderich dem Frankenkönige Chlodovech sandte, auszusuchen [1]. Welch hoher Gunst er sich bei Theoderich erfreute, bezeugt die Tatsache, daß er 522 seine beiden Söhne, obschon noch Jünglinge, zu der Konsulatswürde aufsteigen sah. Um so düsterer sollten schon die nächsten Jahre sich gestalten. Ende 523 wurde der Senator Albinus eines geheimen, gegen den Bestand der Ostgotenherrschaft gerichteten Briefwechsels mit dem oströmischen Kaiser Justinus I. beschuldigt. Boethius, damals „magister officiorum", Chef der königlichen Kabinettskanzlei, trat mit Freimut und Wärme beim König für den Angeklagten ein: wenn Albinus schuldig sei, erklärte er, so sei auch er, Boethius, schuldig, und mit ihnen der ganze Senat. Die Folge war, daß Boethius gleichfalls des Hochverrates bezichtigt und sofort, Anfang 524, in Gewahrsam genommen wurde. Der Senat, dem der König die Untersuchung überwies, verurteilte Boethius, ohne ihn auch nur gehört zu haben, zum Verluste aller Güter und Würden und zum Tode. Und Theoderich, gegen Ende seines Lebens infolge bitterer Enttäuschungen mißtrauisch und hart geworden, ließ nach langem Zögern im Herbst 524 das Todesurteil vollstrecken.

H. Usener, Anecdoton Holderi, ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit, Bonn 1877, 37—48. C. Cipolla, Per la storia del processo di Boezio: Studi e documenti di Storia e Diritto 21, Roma 1900, 335—346. R. Bounaud, L'éducation scientifique de Boèce: Speculum 4 (1929) 198—206.

3. Philosophische Schriften. — Die philosophischen Schriften des Boethius, die übrigens hier nur kurz aufgezählt werden sollen, lassen sich ungezwungen in drei Klassen gliedern.

a) Die erste Klasse bilden die Schriften über jene vier Wissensfächer, welche Boethius als die Vorschule zur Philosophie betrachtet und welche er zuerst mit dem später gebräuchlich gewordenen Namen „Quadrivium" oder, wie man jetzt schreibt, „Quadruvium" bezeichnet

[1] Cassiod., Variae 1, 10 45; 2, 40. Vgl. Usener a. a. O. 38 ff.

hat: Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie[1]. Alle diese Fächer scheint Boethius in mehr oder weniger umfangreichen Lehrbüchern bearbeitet zu haben, immer wieder in engem Anschluß an griechische Vorlagen. Die zwei Bücher „De institutione arithmetica“ stellen laut dem Widmungsschreiben an den Patrizier Symmachus, seinen späteren Schwiegervater, die Erstlingsfrucht der Feder des Verfassers dar (laboris mei primitias). Sie wollen eine verkürzte Wiedergabe des Werkes des Mathematikers Nikomachus von Gerasa, im 2. Jahrhundert, sein. Ein ebenbürtiger Bearbeiter des griechischen Zahlentheoretikers war Boethius nicht: „Grade den feinsten arithmetischen Dingen ist er aus dem Wege gegangen; sein Griechisch reichte aus zur Übersetzung, seine Mathematik nicht.“ [2] Auf diese Arithmetik sind fünf Bücher „De institutione musica“ gefolgt, welche gleichfalls erhalten blieben, wiewohl am Schlusse verstümmelt. Hier hat außer dem genannten Nikomachus von Gerasa der Mathematiker Klaudius Ptolemäus, im 2. Jahrhundert, als Hauptgewährsmann gedient. Ein Lehrbuch der Geometrie, welches in die Fußstapfen des alten Meisters Euklides, im 3. Jahrhundert v. Chr., trat, ist bis auf einige zerstreute Exzerpte zu Grunde gegangen. Eine unter Boethius' Namen gedruckte Geometrie in zwei Büchern hat sich als eine Fälschung des 11. Jahrhunderts erwiesen. Die Überbleibsel der echten Geometrie lassen erkennen, daß Boethius wenigstens die ersten fünf, wahrscheinlich alle dreizehn Bücher des Werkes des Euklides übersetzt hat. Die Abfassung einer Astronomie scheint Boethius in dem Vorwort der Arithmetik in sichere Aussicht zu stellen, und Gerbert, der spätere Papst Silvester II., hat laut brieflicher Mitteilung 983 in Mantua „octo volumina Boetii de astrologia“ gefunden. Inzwischen sind diese Bände, soviel bekannt, restlos abhanden gekommen.

De institutione arithmetica libri duo (ML 63, 1079—1168) wurden von neuem herausgegeben durch G. Friedlein, Leipzig 1867. Der sog. liber mathematicalis des hl. Bernward im Domschatze zu Hildesheim ist nichts anderes als eine aus dem Ende des 10. oder Anfang des 11. Jahrhunderts stammende, für die Texteskritik wichtige Abschrift der Arithmetik des Boethius; siehe H. Ducker, Historisch-kritische Untersuchung über den liber mathematicalis des hl. Bernward (Progr.), Hildesheim 1875. Vgl. G. Schepß, Zu den mathematisch-musikalischen Werken des Boethius: Abhandlungen aus dem Gebiet der klass. Altertumswissenschaft, W. v. Christ dargebracht, München 1891, 107—113. — De institutione musica libri quinque (ML 63, 1167—1300) wurden zusammen mit der Arithmetik von neuem herausgegeben durch Friedlein, Leipzig 1867. Eine Übersetzung und Erklärung bei O. Paul, Boetius und die griechische Harmonik, Leipzig 1872. Sonstige Literatur verzeichnet R. Eitner, Biographisch-bibliographisches Quellen-Lexikon der Musiker und Musikgelehrten 2, Leipzig 1900, 90 f. —

---

[1] Vgl. Boeth., De instit. arithmet. 1, 1: „Constare manifestum est, haud quemquam in philosophiae disciplinis ad cumulum perfectionis evadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadruvio vestigatur.“ Ed. Friedlein 7 (ML 63, 1079).

[2] M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik 1[3], Leipzig 1907, 580.

Auch die „Geometria quae fertur Boetii“ (ML 63, 1307—1364) hat Friedlein zusammen mit der Arithmetik und der Musik von neuem herausgegeben. Vgl. G. Ernst, De geometricis illis quae sub Boethii nomine nobis tradita sunt quaestiones (Progr.), Bayreuth 1903. Weitere Literatur über die echte und die unechte Geometrie verzeichnen Thulin in Teuffels Gesch. der röm. Lit., 6. Aufl., 3, Leipzig 1913, 478 f.; Schanz a. a. O. 153 f. — Über die Zeugnisse für das Vorhandengewesensein einer Astronomie des Boethius siehe Brandt im Philologus 62 (1903) 236.

b) An zweiter Stelle sind die Übersetzungen und Erklärungen philosophischer Schriften im engeren Sinne des Wortes anzuführen. Im Vordergrunde steht das Organon oder die logischen Schriften des Aristoteles. Die Kategorien hat Boethius in vier Büchern kommentiert, und zwar so, daß er den Text abschnittweise übersetzte und sodann ausführlich erläuterte. Nach den ersten Worten des zweiten Buches verfaßte er diesen Kommentar in dem Jahre, da er das Konsulat bekleidete [1], also 510, einer der wenigen festen Marksteine in der Chronologie seines Nachlasses. Der Schrift „De interpretatione“ hat er zwei Kommentare gewidmet. Der erste, in zwei Büchern, war für Anfänger bestimmt und wollte das einfache Verständnis (simplices intellectus) vermitteln, der zweite, nicht weniger als sechs Bücher zählend, sollte tieferes Eindringen (altius acumen considerationis) ermöglichen. Dieser zweite Kommentar zu „De interpretatione“ ragt durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn unter allen hier in Betracht kommenden Arbeiten des Verfassers besonders hervor. Als Quellen hat Boethius nach eigener Angabe die griechischen Aristoteles-Erklärer Porphyrius und Syrianus benutzt, während er nach den dialektischen Schriften des Albinus, im 2. Jahrhundert, lange, aber vergeblich suchte. Beide Kommentare sind wohl nach 510 anzusetzen. Ein in dem zweiten Kommentare [2] angekündigtes „breviarium“ der Schrift „De interpretatione“ scheint verloren gegangen zu sein, wenn es nicht etwa in der sogleich noch zu erwähnenden „Introductio ad syllogismos categoricos“ vorliegt. Wahrscheinlich hat Boethius auch die drei letzten Schriften des aristotelischen Organon, Analytica (priora und posteriora), Topica und Sophistici elenchi, kommentiert [3]. Doch haben sich diese Kommentare nicht erhalten, und die unter des Boethius Namen gedruckten Übersetzungen jener drei Schriften pflegen jetzt Boethius abgesprochen und Jakob von Venetien, im 12. Jahrhundert, zugewiesen zu werden. — Die Isagoge des Porphyrius kommentierte Boethius ebenso wie die aristotelische Schrift „De inter-

---

[1] ML 64, 201.

[2] Siehe 4, 10: „Huius enim libri post has geminas commentationes quoddam breviarium facimus.“ Ed. Meiser 251 (ML 64, 518).

[3] Einen Kommentar zu den Analytica dürften die Verweise der Schrift „De syllogismo categorico“ auf Stellen „in Analyticis nostris“ bezeugen, ML 64, 822 B und 830 D.

pretatione“ zweimal, und zwar wiederum zuerst, wohl vor 505, für Anfänger und sodann, vor 510, für Vorgerücktere. Der erste Kommentar, in die Form zweier Nachtgespräche mit einem vermutlich nur fingierten Schüler Fabius gekleidet, legt die von dem Rhetor Marius Viktorinus gefertigte Übersetzung des Porphyrius-Textes zu Grunde, der zweite schließt sich an die mehr auf Treue als auf Eleganz bedachte Übersetzung des Verfassers selbst an. Trotz des bedeutend größeren Umfangs bietet der zweite Kommentar doch nichts wesentlich Neues. Als Quelle diente beide Male der Isagogekommentar des Neuplatonikers Ammonius, im 5. Jahrhundert, oder auch ein älterer, schon von Ammonius benutzter Kommentar. Boethius hat in diesem Falle seine Vorlagen nicht genannt. — Endlich behandelte Boethius auch eine rhetorische Schrift, die Topica Ciceros, in einem weitläufigen Kommentare, der in verstümmelter Gestalt überliefert ist.

Der Kategorienkommentar bei ML 64, 159—294. Über die Handschriften dieses Kommentares vgl. A. Kappelmacher in den Wiener Studien 33 (1911) 336—338. — Die zwei Kommentare zu der Schrift „De interpretatione“, ML 64, 293—392 und 393—638. wurden von neuem herausgegeben durch C. Meiser, Leipzig 1877—1880. Vgl. Meiser, Des Boetius Übersetzung der aristotelischen Schrift περὶ ἑρμηνείας: Neue Jahrbb. für Philologie u. Pädagogik 117 (1878) 247—253. — Über die Übersetzungen der Analytica, Topica und Sophistici elenchi, ML 64, 639—792; 909—1040, vgl. M. Grabmann, Die Gesch. der scholastischen Methode 1, Freiburg i. Br. 1909, 150 f. A. Schneider, Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters 17, 4), Münster i. W. 1915, 11—14. — Die zwei Kommentare zur Isagoge des Porphyrius, ML 64, 9—70 und 71—158, wurden von neuem herausgegeben durch G. Schepß und S. Brandt im Corpus scriptorum eccles. lat. 48 (1906). — Über den Kommentar zur Topik Ciceros, ML 64, 1039—1174, vgl. Th. Stangl, Boethiana vel Boethii commentariorum in Ciceronis Topica emendationes ex octo codicibus haustae et auctae observationibus grammaticis (Inaug.-Diss.), Gotha 1882; auch Stangl, Pseudoboethiana: Neue Jahrbb. für Philologie u. Pädagogik 127 (1883) 193—208 285—301.

c) Die selbständigen philosophischen Schriften des Boethius beschäftigen sich vorwiegend mit Fragen der Logik. Die „Introductio ad syllogismos categoricos“ und die zwei Bücher „De syllogismo categorico“ erörtern einläßlich den kategorischen Schluß, wobei sie nach eigener Aussage hauptsächlich aus Aristoteles schöpfen, aber auch Theophrast und Porphyrius benutzen. Dem hypothetischen Schluß gelten die zwei Bücher „De syllogismo hypothetico“, in welchen der Peripatetiker Eudemus als Führer diente. Das kleine Schriftchen „De divisione“ beleuchtet, vornehmlich, wie es scheint an der Hand des Porphyrius, Begriff und Arten der Einteilung. Albert d. Gr. hat dasselbe eines Kommentares gewürdigt. Die vier Bücher „De differentiis topicis“ verbreiteten sich, hauptsächlich auf Themistius und Cicero gestützt, über die dialektischen und die rhetorischen loci und ihre Unterschiede. Zu Eingang heißt es: „nec dialecticos solum locos,

sed etiam rhetoricos, quove hi inter se atque dialecticis differant, cura est exsequendi" [1]. Mehrere Schriften sind zu Grunde gegangen und nur mehr aus Verweisen anderer Schriften bekannt: „Categorica institutio", „De tribus quaestionibus" (auch zur Kategorienlehre), „De ordine Peripateticae disciplinae" (vermutlich methodologisch-didaktischen Inhalts) und eine Physik (mit Anlehnung an die Physik des Aristoteles).

Über die logischen Schriften des Boethius überhaupt siehe C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande 1, Leipzig 1855, 679—722. Zu der „Introductio ad syllogismos categoricos", ML 64, 761—794, und zu „De syllogismo categorico", 64, 793—832, vgl. Brandt im Philologus 62 (1903) 241—250. De syllogismo hypothetico ML 64, 831—870. De divisione 64, 875—892. Ein Kommentar Alberts d. Gr. zu „De divisione" ist erstmals veröffentlicht worden von P. M. v. Loe, Bonn 1913. Die vier Bücher „De differentiis topicis" 64, 1173—1216. Die hier 1217—1224 folgenden Abhandlungen „Speculatio de rhetoricae cognatione" und „Locorum rhetoricorum distinctio", von Kardinal Mai als Inedita Boethiana herausgegeben, sind nur spätere Auszüge aus dem vierten und letzten Buche „De differentiis topicis". Siehe G. Schepß, Pseudepigrapha Boethiana: Philologus 55 (1896) 727—731. Zu den verloren gegangenen Schriften vgl. Brandt im Philologus 62 (1903) 236 f. 259 f. 265 f. 275.

4. Theologische Schriften. — Die alten Ausgaben bieten fünf theologische Schriften unter des Boethius Namen: De sancta trinitate, Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, De fide catholica, Contra Eutychen et Nestorium. Im Mittelalter hochgeschätzt und fleißig kommentiert, sind diese Schriften in neuerer Zeit oft von vornherein als unecht beiseite geschoben worden. Aus dem Umstande, daß Boethius in seinem letzten, in Kerkerhaft verfaßten Werke die Philosophie und nicht den Christenglauben zu seinem Troste aufruft, zog man kurzsichtigerweise die Folgerung, daß er überhaupt kein Christ gewesen sei, also auch keine christlich-theologischen Schriften hinterlassen haben könne. Diese Anschauung ist überwunden. Man hat erkannt, daß es vielmehr die christliche Wahrheit ist, die in „De consolatione philosophiae" nach weitverbreitetem Gebrauche im Gewande der Philosophie eingeführt wird. Die Erforschung der Überlieferungsgeschichte zeigte, daß das Zeugnis der Handschriften für die boethianische Herkunft der theologischen Schriften, nur die vierte derselben, „De fide catholica", ausgenommen, so alt und so klar und so einstimmig ist, daß es keinen Widerspruch duldet. Und endlich wurde 1877 ein Exzerpt aus einer Schrift Kassiodors ans Licht gezogen, welches von Boethius berichtet: „Scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium." [2] Kein Zweifel, daß unter dem liber de sancta

[1] ML 64, 1173 C.

[2] Bei Usener, Anecdoton Holderi 4.

trinitate die überlieferte Schrift „De sancta trinitate“ und unter dem liber contra Nestorium die Schrift „Contra Eutychen et Nestorium“ verstanden ist, während sich hinter den capita quaedam dogmatica sehr wahrscheinlich die zwei kleinen Abhandlungen bergen, die auch in den Handschriften sich an De sancta trinitate anschließen. Es werden also zum wenigsten die zwei wichtigsten der theologischen Schriften ausdrücklich Boethius zuerkannt, und zwar von Kassiodor, einem hervorragend sachkundigen und sogar persönlich nahestehenden Zeitgenossen. Die Einrede, daß die ausgehobenen Worte vielleicht erst später in das Exzerpt aus Kassiodor eingeschoben seien, ist schon bald verstummt. Wann die Schriften entstanden sind, bleibt dahingestellt. Vermutlich stammen sie aber nicht aus der Jugendzeit des Verfassers, sondern aus der Zeit seines letzten literarischen Schaffens.

Gegen die Echtheit der theologischen Schriften wandte sich in Deutschland insbesondere Fr. Nitzsch, Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften, eine kritische Untersuchung, Berlin 1860. Für die Echtheit traten u. a. ein C. Krieg, Über die theologischen Schriften des Boethius: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1884, Köln 1885, 23—52. A. Hildebrand, Boethius und seine Stellung zum Christentume, Regensburg 1885. J. Dräseke, Über die theologischen Schriften des Boethius: Jahrbb. f. protest. Theol. 12 (1886) 312—333; vgl. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 31 (1888) 93—104. — Neue Rezensionen der „opuscula sacra“ lieferten R. Peiper im Anhang seiner Ausgabe des Werkes De consolatione philosophiae, Leipzig 1871, sowie H. F. Stewart und E. K. Rand, London 1918. Über die handschriftliche Überlieferung vgl. Rand in den Jahrbb. f. klass. Philologie, Supplbd. 26, Leipzig 1901, 411—420.

a) „De sancta trinitate“ ist laut der Aufschrift Symmachus, dem Schwiegervater des Verfassers, gewidmet. Die Schrift will versuchen, die Lehre von der Trinität, das schon so lange verhandelte Thema (investigatam diutissime quaestionem), mit Hilfe der Philosophie in neuer Sprachform (novorum verborum significationibus) darzustellen und zu beleuchten. Vielleicht werde es gelingen, die Keime, die in Augustins Schriften beschlossen seien, zur Entfaltung zu bringen. In längeren methodologischen Erörterungen wird die rechte Art und Weise theologischer Spekulation festgestellt. Es seien drei spekulative Disziplinen zu unterscheiden, eine naturwissenschaftliche, eine mathematische und eine theologische (tres speculativae partes: naturalis, mathematica, theologia), und die Naturwissenschaft habe rationabiliter, die Mathematik disciplinaliter, die Theologie intellectualiter zu Werke zu gehen (c. 2). Dann werden die Fragen untersucht, ob die göttliche Substanz Form sei, ob in Bezug auf Gott von einer Zahl die Rede sei, ob die Prädikamente, insbesondere die Relation, auf Gott anwendbar seien. Einer der Schlußsätze lautet: „Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem“ (c. 6). Darauf dürfte hauptsächlich das Verdienst der Schrift beruhen, daß sie den Begriff der Relation in die Trinitätslehre einführte.

b) „Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur“ stellt eine Art Nachtrag zu „De sancta trinitate“ dar. Es soll in Kürze das Verhältnis der drei göttlichen Personen zu der einen göttlichen Substanz erläutert werden. Hier wendet Boethius sich an einen befreundeten Diakon Johannes, und zum Schlusse spricht der Laie zu dem Theologen: „Haec si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto, aut si aliqua re forte diversus es, diligentius intuere quae dicta sunt et fidem, si poteris, rationemque coniunge.“

c) „Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona“ ist gleichfalls an den genannten Diakon Johannes gerichtet. Wie es in der Mathematik zu geschehen pflege, wird eine Reihe allgemeiner Sätze, Axiome, voraufgeschickt und aus ihnen deduktiv die Antwort auf die gestellte Frage abgeleitet. Die von Gott geschaffenen Dinge sind gut, zwar nicht „substantia“, wohl aber „participatione“, weil sie an der Substanz des Guten, der schöpferischen Gottheit, teilhaben.

d) „De fide catholica“ ist eine kleine Philosophie der Geschichte. In großen Zügen wird von den Fundamentaldogmen des Christentums, Trinität, Schöpfung, Sündenfall, Menschwerdung und Erlösung, gehandelt und zugleich über die bedeutsamsten Tatsachen der biblischen Geschichte Bericht erstattet. Sachlich und auch sprachlich an Augustinus erinnernd, gewinnt dieser Traktat durch poetische Empfindung und schwunghafte Darstellung. Mit den Schriften a—c und e hat er nichts gemein. Das Bewußtsein um fremdartige Herkunft kommt schon in einer unserer ältesten Handschriften, einem cod. Augiensis saec. 9, zur Geltung, indem zwischen c und d in roten Kapitalbuchstaben die Worte eingefügt sind: „Hactenus Boetius.“ Jetzt gilt der Traktat allgemein als unecht. Wenn er schon sehr früh in die Sammlung boethianischer Schriften Einlaß fand, so mag dies mit Rand daraus zu erklären sein, daß er in der Bibliothek des Boethius unter dessen Schriften gefunden und nach seinem Tode mit seinen Schriften herausgegeben wurde. Verfasser ist wohl, wie Rand weiter vermutet, jener Johannes Diakonus, welchem Boethius die Schriften a, b und e gewidmet hat.

e) „Contra Eutychen et Nestorium“, die umfangreichste und auch wohl inhaltlich die bedeutendste der theologischen Schriften, ist nach handschriftlicher Angabe wiederum an Johannes gerichtet. Im Texte selbst wird Johannes nicht genannt; alle Andeutungen bezüglich des Adressaten aber finden auf Johannes vollste Anwendung. Unter Verzicht auf biblische Argumente verficht diese Schrift lediglich mit den Waffen der Dialektik die These, daß Christus nicht bloß „ex duabus naturis“ sei, wie die Eutychianer lehrten, sondern auch „in duabus

naturis"[1]. Es werden die Begriffe Natur und Person klargestellt (c. 1—3), dann die Häresien des Nestorius und des Eutyches vorgeführt (c. 4—6) und schließlich die zwischen den beiden häretischen Extremen in der Mitte liegende katholische Wahrheit näher begründet (c. 7—8). Über den Unterschied zwischen Natur und Person heißt es (c. 4): „Natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas, persona vero rationalis naturae individua substantia"; „Natur ist die besondere Eigenart irgend welcher Substanz, Person aber die Einzelsubstanz einer vernünftigen Natur." Der Adressat wird zum Schlusse wieder gebeten, die Ausführung einer Durchsicht und eventuell einer Berichtigung zu unterziehen.

K. Bruder, Die philosophischen Elemente in den „Opuscula sacra" des Boethius, ein Beitrag zur Quellengeschichte der Philosophie der Scholastik (Forschungen zur Gesch. der Philosophie u. der Pädagogik, 3, 2), Leipzig 1928. G. Chappuis, La théologie de Boèce: Jubilé Alfred Loisy 3, Paris 1928, 15—40.

Über d im besondern siehe E. K. Rand, Der dem Boethius zugeschriebene Traktat „De fide catholica": Jahrbb. für klass. Philologie, Supplbd. 26, Leipzig 1901, 401—461. K. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate usf. (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 1, 4). Mainz 1900, 51 ff., wollte den Traktat einem Spanier zueignen. G. Schepß veröffentlichte in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 38 (1895) 269—278 einen aus unserem Traktate exzerpierten „Sermo de fide catholica". — Über den mutmaßlichen Verfasser des Traktates, Johannes Diaconus, Näheres bei Rand a. a. O. 442—446. Wir besitzen von seiner Hand noch eine zuerst von Mabillon herausgegebene, leider am Ende verstümmelte „Epistola ad Senarium virum illustrem", ML 59, 399—408, welche für die Geschichte der Taufliturgie von nicht geringer Bedeutung ist. Johannes korrespondierte auch mit Ennodius von Pavia und Avitus von Vienne. Ob er mit Papst Johannes I. (523—526) oder auch mit Papst Johannes II. (532—535) identifiziert werden darf, erscheint sehr zweifelhaft. Nicht minder zweifelhaft ist seine Identität mit anderweitig auftauchenden Autoren seines Namens. Johannes Diaconus heißt auch der Kompilator des nur aus Exzerpten bestehenden „Expositum in Heptateuchum", von welchem Kardinal Pitra Proben vorlegte. Pitra, Spicil. Solesm. 1, 278—301; vgl. Proleg. LV—LXIV. Ders., Analecta sacra et classica 5 (1888) 165—176. Einem Johannes Diaconus ist auch der pseudo-hieronymianische Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus zugeschrieben worden. Morin, Jean Diacre et le Pseudo-Jérôme sur les épîtres de S. Paul: Revue Bénéd. 27 (1910) 113—117. Ein Johannes Subdiaconus gilt als der Übersetzer einer Sammlung von „Verba Seniorum" aus dem Griechischen ins Lateinische, bei ML 73, 991—1024.

Gering an Zahl und klein an Umfang, sind die theologischen Schriften des Boethius für die Folgezeit nicht minder bedeutsam gewesen als die Übersetzungen und Erklärungen des Aristoteles. Es war zum guten Teil die Glossierung und Kommentierung dieser Schriften,

[1] Nach den Worten des Konzils von Chalcedon: ἐν δύο φύσεσιν. Vgl. Cassiod., Comm. Psalt., in ps. 2 (ML 70, 43): „ex duabus et in duabus naturis." Greg. M., Hom. in evang. 38, 3 (ML 76, 1283): „ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis exsistere dicimus."

an welcher die Scholastik großgewachsen ist. Kommentare zu a—c und e (d scheidet aus) liegen noch vor von Johannes Skotus Erigena (gest. um 877), von Remigius von Auxerre (gest. um 908), von Gilbert de la Porrée (gest. 1154). Die Schrift „De sancta trinitate“ ward im 12. Jahrhundert auch kommentiert von Propst Clarenbaldus von Arras und von zwei Autoren, und im 13. Jahrhundert hat auch noch Thomas von Aquin zu dieser Schrift das Wort genommen.

Die Kommentare des Johannes Skotus Erigena und des an ihn sich enge anschließenden Remigius von Auxerre wurden erstmals herausgegeben und untersucht von E. K. Rand, Johannes Skottus (Quellen u. Untersuchungen zur latein. Philologie des Mittelalters 1, 2), München 1906. Der Kommentar Gilberts de la Porrée war in Verbindung mit den Schriften des Boethius schon bei ML 64, 1247—1412, gedruckt worden. Der hier fehlende Prolog des Kommentars ward nachgetragen von M. Grabmann, Die Gesch. der scholastischen Methode 2, Freiburg i. Br. 1911, 417—419. Über eine frühere Ausgabe dieses Prologes siehe C. Weyman im Hist. Jahrb. 35 (1914) 834 f. Der Kommentar des Clarenbaldus ward erstmalig ediert und gewürdigt von W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius „De trinitate“, ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert (Breslauer Studien zur hist. Theologie 8), Breslau 1926. Über zwei anonyme Kommentare zu „De trinitate“, von denen der eine fälschlich Beda dem Ehrwürdigen zugeschrieben wurde (ML 95, 391—411), siehe Jansen 24—29.

5. De consolatione philosophiae. — Im Gegensatz zu den Arbeiten trockener Gelehrsamkeit, welche bisher zu nennen waren, ist der „Trost der Philosophie“ ein Kunstwerk, an welchem Verstand, Phantasie und Herz zugleich ihren Anteil haben, in welchem tiefempfundene und formvollendete Gedichte mit Prosatexten wechseln. Boethius schrieb dieses Werk, wie schon gesagt, im Kerker, vom Senat zum Tode verurteilt, schwankend zwischen Furcht und Hoffnung, zu dem Zwecke, sich zu zerstreuen und zu erheben. Nachdem er in einem ergreifenden elegischen Liede die Härte seines Geschicks beklagt, welches nur noch die Musen in etwa zu erleichtern imstande seien, erscheint ihm eine hehre Frau von ehrfurchtgebietendem Antlitz, mit dem Scheitel den Himmel berührend, in der Rechten Bücher, in der Linken ein Zepter. Sie verjagt die Musen, die ihm Klagen in den Mund legen, heißt ihn seine Tränen trocknen und erklärt, sie sei gekommen, um die Last, die er ihretwegen trage, mit ihm zu teilen. Inzwischen hat er sie wiedererkannt als seine alte Pflegemutter (nutrix), die Philosophie. Gern gibt er ihr näheren Aufschluß über seinen Seelenzustand, und sie kann feststellen, daß seine Krankheit in mangelnder Erkenntnis seiner selbst und seines letzten Zieles gründet, daß aber seine richtige Ansicht von der Regierung der Welt durch Gott den Lebensfunken der Gesundung in sich birgt[1]. Damit ist in einem

---

[1] De cons. phil. 1, 6: „Habemus maximum tuae fomitem salutis veram de mundi gubernatione sententiam.“

ersten Buche der Rahmen umschrieben, innerhalb dessen die folgenden Verhandlungen sich bewegen sollen. Den Mittelpunkt bildet die allwaltende Vorsehung Gottes und das wahre Glück des Menschen. Im zweiten Buche schreitet die Philosophie zu der Anwendung gelinderer Heilmittel. Wenn man sich über den Wankelmut der Fortuna beschwere, vergesse man, daß die Unbeständigkeit zum Wesen der Fortuna gehöre, weil sie sonst nicht mehr „fors“ sein könne. Wer in vollen Zügen irdisches Glück genossen habe, müsse sich auch bereit finden, irdisches Unglück einzutauschen. Das wahre Glück indessen sei, unabhängig von äußern Verhältnissen, im Innern des Menschen beschlossen. Reichtum, Macht und Würden seien wertlos, die Ruhmbegier nur eine gewisse Torheit. Darin aber bestehe das Verdienst der falschen Fortuna, daß sie den Menschen, wenn sie selbst ihm den Rücken kehre, auf die wahren Güter hinweist. Zu Beginn des dritten Buches verlangt der Kranke, schon beruhigt und gestärkt, sehnsüchtig nach den schärferen Heilmitteln. Die Philosophie zeigt ihm den Weg zum wahren Glücke. Alle Menschen, sagt sie, streben nach Glückseligkeit, viele aber schlagen falsche Bahnen ein. Glückseligkeit, d. h. ein Zustand, welcher alle Güter in sich schließt[1], ist nur in Gott zu finden. Gott ist das Endziel aller Dinge. Von ihm ist alles ausgegangen und auf ihn ist alles hingeordnet. Und er lenkt nach weisem Plane den Weltenlauf mit dem Steuerruder der Güte (bonitatis clavo). Das vierte Buch eröffnet Boethius mit der Frage, wie denn das Böse triumphieren könne, wenn Gott und nicht der Zufall die Geschicke der Menschen bestimme. Allerdings, erwidert die Philosophie, ist der Gang der Vorsehung in Dunkel gehüllt und das Los des einzelnen eingegliedert in den Gesamtplan der Weltregierung. Das Glück des Bösen jedoch beruht auf bloßem Schein; der verdienten Strafe kann er nicht entgehen. Dem Guten aber verordnet Gott auch schwere Tage, nach Weise eines Arztes, in Angemessenheit zu dem Gesundheitszustande der Seele. Eine Heimsuchung, welche zur Übung und Läuterung dient, darf nicht hart genannt werden. Der Weise bricht nicht in Klagen aus, wenn er zum Kampf mit dem Geschicke aufgerufen wird, gleichwie der Tapfere nicht zu zittern beginnt, wenn Kriegslärm ertönt. Im fünften Buche nimmt Boethius von der Erörterung über die göttliche Vorsehung zu weiteren Fragen Anlaß, nach dem Wesen des Zufalls und nach der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Voraussicht. Wenn das, was geschieht, nicht notwendig ist, sondern vom freien Willen des Menschen abhängt, wie läßt es sich voraussehen? Die Philosophie antwortet, das Erkennen sei nicht durch die Natur des Erkannten bedingt, sondern durch die Fähigkeit

[1] A. a. O. 3, 2: „Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum.“

des Erkennenden. Das göttliche Erkennen ist erhaben über die Schranken der Zeit, Gott schaut alles, Vergangenheit, Gegenwärtiges, Zukünftiges, mit einem unteilbaren Blick (uno ictu mentis) als gegenwärtig. Das Vorauswissen der Zukunft ist für Gott ein Wissen steter Gegenwart. Die freie Willensentscheidung des Menschen bleibt also unangefochten. Nur nach Verdienst und Mißverdienst wird Lohn und Strafe zuerkannt. Immer steht der Mensch unter den Augen des alles beobachtenden Richters. „Verabscheut die Laster, pflegt die Tugenden, erhebt die Seele zu den rechten Hoffnungen, sendet demütige Gebete zu den Höhen", so schließt die Philosophie ihre Trostworte.

Auf die Ausarbeitung des Werkes hat Boethius sichtlich allen Fleiß verwendet. Die Sprache zeichnet sich aus durch Eleganz und verhältnismäßig große Korrektheit, die dialogische Form schafft Wechsel und Leben, die in die Prosa eingestreuten, die verschiedensten Metren durchlaufenden Gedichte bieten nach der Anstrengung des wissenschaftlichen Denkens erquickende Ruhepunkte[1]. Was die Trösterin und Lehrerin vorträgt, kann auf den ersten Blick als die Popularphilosophie der Zeit erscheinen, ein Eklektizismus, der bald neuplatonisch, bald stoisch gefärbt ist. Nie wird der Name des Herrn genannt, nie Berufung eingelegt auf die Aussagen der Offenbarung. Es soll eben die Philosophie das Wort führen, wie man überhaupt damals bei Behandlung nicht spezifisch-theologischer Stoffe gerne die Philosophie statt der Offenbarung als Autorität anrief, wie auch schon Augustinus in seinen philosophischen Dialogen wohl Plato und Cicero, nicht aber die Heilige Schrift zu Hilfe nahm. Durch den Mund der Philosophie läßt Boethius das christliche Glaubensbewußtsein sprechen. Die christliche Weltanschauung und Lebensauffassung wird stillschweigend vorausgesetzt. Einen Christen und zwar einen tiefgläubigen Christen bekundet nicht nur die Reinheit der dogmatischen und ethischen Grundsätze, sondern noch viel mehr die Sicherheit und Wärme, mit welcher dieselben vertreten werden.

Dem christlichen Kerne und der popularphilosophischen Haltung verdankt das Werk in erster Linie seine außergewöhnliche Verbreitung. Es ward eines der beliebtesten Bücher des Mittelalters. Es fehlte, wie die Handschriften bezeugen, sozusagen in keiner Schule, in keiner Kloster- oder Dombibliothek. Die Reihe der Kommentatoren erstreckt sich von Asser, dem Lehrer König Alfreds von England, gegen Ende des 9. Jahrhunderts, bis zu Murmellius, im Beginne des 16. Jahrhunderts, und zu den Erklärern gesellen sich ebenso viele Übersetzer. König Alfred (gest. 901) übertrug das Werk ins Angelsächsische, der

[1] A. a. O. 4, 6 läßt Boethius die Philosophie sagen: „Sed video te iam dudum et pondere quaestionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis exspectare dulcedinem."

Mönch Notker Labeo von St. Gallen (gest. 1022) ins Deutsche. Wiederholt ward es ins Französische und ins Italienische übersetzt; auch eine griechische Übersetzung von dem Mönche Maximus Planudes (gest. um 1310) liegt noch vor. Von den zahlreichen Nachahmungen des Werkes seien wenigstens die Schriften „De consolatione (bzw. consolationibus) theologiae" genannt, welche der Dominikaner Johannes von Tambach (gest. 1372), der Wormser Bischof Matthäus von Krakau (gest. 1410) und der Pariser Kanzler Johannes Gerson (gest. 1429) hinterließen.

Über die handschriftliche Überlieferung siehe G. Schepß, Handschriftliche Studien zu Boethius De consolatione philosophiae (Progr.), Würzburg 1881. A. Engelbrecht, Die Consolatio philosophiae des Boethius, Beobachtungen über den Stil des Autors und die Überlieferung seines Werkes: Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 144 (1901), Abhandl. 3. Über eine Abschrift des Werkes von der Hand des italienischen Dichters Boccaccio (gest. 1375) siehe E. Narducci in den Atti della R. Accademia dei Lincei, Ser. 3, Memorie di Scienze morali 8, Roma 1893, 243—264.

Die erste Druckausgabe erschien 1473 zu Nürnberg. Neuere Ausgaben von Th. Obbarius, Jena 1843; von R. Peiper, Leipzig 1871; von Adr. Fontescue, London 1925.

Alte Übersetzungen und Kommentare. König Alfreds angelsächsische Übersetzung edierten J. Sp. Cardale, Leicester 1829; W. J. Sedgefield, London 1899. Die althochdeutsche Übersetzung Notker Labeos edierten E. G. Graff, Berlin 1837; P. Piper, Die Schriften Notkers und seiner Schule 1 (Germanischer Bücherschatz 8), Freiburg i. Br. 1882. Die griechische Übersetzung des Maximus Planudes ist durch E. A. Bétant, Genf 1871, herausgegeben worden. Vgl. auch G. Huet, La première édition de la Consolation de Boèce en néerlandais: Mélanges Julien Havet, Paris 1895, 561—569. — Über mittelalterliche Kommentare siehe Ch. Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen-âge, Paris 1888, 29—68: „Des commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth sur la Consolation de la philosophie de Boèce". Ein Kommentar Dionysius' des Kartäusers (gest. 1471) ist in dessen Opera minora 3, Coloniae 1540, zu Eingang, gedruckt und 1906 zu Tournay separat erschienen. — R. Murari, Dante e Boezio, contributo allo studio delle fonti dantesche, Bologna 1905. Bl. Jefferson, Chancer and the Consolation of philosophy of Boethius, Princeton N. J. 1917.

Moderne Übersetzungen und Bearbeitungen. Eine deutsche Übersetzung veröffentlichte R. Scheven, Leipzig 1893 (Universalbibliothek 3154—3155); eine französische O. Cottreau, Paris 1889; eine italienische T. Venuti, Grottaferrata 1911 (Boezio 1). Englische Übersetzungen von W. V. Cooper, London 1902. H. R. James, London 1906. — N. Scheid, Die Weltanschauung des Boethius und sein „Trostbuch": Stimmen aus Maria-Laach 39 (1890) 374—392. E. K. Rand, On the Composition of Boethius Consolatio philosophiae, Boston 1904 (aus den Harvard Studies in Classical Philology 15). E. Ursoleo, La teodicea di S. Boezio in rapporto al Cristianesimo ed al Neoplatonismo, Napoli 1910. Gr. A. Müller, Die Trostschrift des Boethius, Beitrag zu einer literarhistorischen Quellenuntersuchung (Inaug.-Diss.), Gießen 1912. Fr. Klingner, De Boethii Consolatione philosophiae, Berol. 1921.

Über die Gedichte. Über die poetischen Einlagen der Consolatio im besondern siehe H. Hüttinger, Studia in Boetii carmina collata 1—2, Ratisbonae 1900—1902 (zwei Programme). Auf andere Dichtungen aus früherer

Zeit weist Boethius in dem Eingangsgedichte der Consolatio hin: „carmina qui quondam studio florente peregi“. Nach dem Exzerpt aus Kassiodor bei Usener, Anecdoton Holderi 4, hinterließ Boethius ein „carmen bucolicum“.

§ 51. Kassiodor.

(1. Charakteristik. 2. Lebensgang. 3. Schriften des Staatsmannes. 4. Schriften des Mönches. 5. Unechte Schriften. 6. Durch Kassiodor veranlaßte Übersetzungen aus dem Griechischen. 7. Viktor von Capua. 8. Epiphanius von Beneventum, Johannes Mediocris, Luculentius.)

1. Charakteristik. — Eine ganz andere Natur als Boethius ist sein Zeitgenosse Kassiodor, ebensosehr Praktiker und Realist wie Boethius Theoretiker und Idealist. Sämtliche literarische Arbeiten Kassiodors sind durch äußere Umstände bedingt, und die meisten verfolgen bestimmte praktische Zwecke. Entsprechend seinem Lebensgange hat auch seine Schriftstellerei zwei scharf geschiedene Perioden durchlaufen. Nachdem er ein Menschenalter hindurch leitender Staatsmann des Ostgotenreiches gewesen, verbrachte er den langen Abend seines Lebens in der Abgeschiedenheit des Klosters. Als Staatsmann widmete er auch seine Feder den Idealen und Interessen seines Königs oder der Versöhnung und Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Römern und Barbaren. Er kann als der Repräsentant jener Römer gelten, die sich von Anfang an treu und folgerichtig an die Gotenherrschaft anschlossen. Als Mönch stellte er seine schriftstellerische Tätigkeit in den Dienst seiner jüngeren Brüder und ihrer Ausbildung in göttlicher und menschlicher Wissenschaft. Er hatte früher schon mit Hilfe des Papstes Agapetus (535—536) zu Rom eine theologische Hochschule nach dem Muster der Schulen zu Alexandrien und zu Nisibis errichten wollen [1], und versuchte nunmehr seine Klosterschule, soweit es anging, zu einer Art Akademie auszubauen. Rastlos schuf er Lehr- und Hilfsbücher mannigfacher Art, gründete eine Bibliothek, sammelte Handschriften, ermunterte sprachkundige Freunde und Genossen zur Übersetzung griechischer Autoren ins Lateinische und führte das Abschreiben der Kodizes in das Mönchsleben ein. Das Abschreiben der biblischen Bücher empfahl er mit den Worten: „Glückliches Beginnen, preiswertes Bemühen, mit der Hand den Menschen zu predigen, mit den Fingern die Zungen zu lösen, schweigend den Sterblichen das Heil zu vermitteln, mit Feder und Tinte gegen die bösen Schliche des Teufels anzukämpfen.“ [2] Seine letzte Arbeit, soviel wir wissen, war eine Schrift „De orthographia“. Seine Mahnung wirkte. Die Benediktiner folgten seinen Spuren. Arm an schöpferischer Originalität und geringwertig als literarische Leistungen, haben Kassiodors Schriften

[1] Siehe Cassiod., Institt. div. litt., praef.; ML 70, 1105 f.

[2] Cassiod. a. a. O. c. 30.

doch bedeutsame Erfolge erzielt, indem sie mächtig dazu beitrugen, daß die Klöster in einer Zeit, da alles ringsum in Barbarei versank, sich zu Asylen der Wissenschaft gestalteten, „die von einer weggestürmten Schönheitswelt die letzten Inseln rettend vor den Wogen schirmten“.

Die erste nennenswerte Ausgabe des Nachlasses Kassiodors ist 1579 zu Paris apud Sebastianum Nivellium erschienen und häufiger wiederholt worden. Die beste Ausgabe besorgte der Mauriner J. Garet in zwei Foliobänden, Rouen 1679, Venedig 1729. Diese Ausgabe ist bei ML 69—70 abgedruckt, aber vermehrt um die inzwischen von Sc. Maffei und A. Mai neu entdeckten und veröffentlichten Schriften. Manche Texte aus früherer Zeit sind jedoch durch noch zu nennende neuere Sonderausgaben antiquiert worden. Vgl. P. Lehmann, Cassiodorstudien: Philologus 71 (1912) 278 ff.; 72 (1913) 503 ff.; 73 (1914 bis 1916) 253 ff.; 74 (1917) 351 ff.

2. Lebensgang. — Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator — so lautete der volle Name — pflegte bei Lebzeiten Senator, später fast nur mehr Kassiodor[1] geheißen zu werden. Er ward um 485, wie es scheint, zu Scyllacium in Bruttien, dem heutigen Squillace in Kalabrien, geboren und entstammte einer alten und berühmten Familie, welche in den drei letzten Generationen hohe Staatsämter bekleidet hatte. Sein Vater führte auch Kassiodor in die staatsmännische Laufbahn ein, indem er als praefectus praetorio den Sohn zu seinem „consiliarius“ berief. Eine Lobrede auf König Theoderich, die Kassiodor in dieser Eigenschaft hielt, erntete solchen Beifall, daß er, nach der gewöhnlichen Annahme im Jahre 507, nach andern schon um 501, zum Quästor und damit zum Geheimsekretär des Königs ernannt ward. Von Stufe zu Stufe steigend, wurde er 514 consul ordinarius, dann magister officiorum, 533 praefectus praetorio, um schließlich das Patriziat zu erhalten. Bald nach 540 aber, unter König Witigis, als die Gotenherrschaft ihrem Ende entgegenging, entsagte Kassiodor den weltlichen Ehren und verließ den Hof, um sich ganz dem Dienste eines höheren Königs zu weihen. Er zog sich in ein von ihm selbst auf seinen väterlichen Erbgütern errichtetes Kloster zurück, welches von den in der Nähe gelegenen Fischteichen den Namen Vivarium erhielt und sich allem Anscheine nach schon sehr bald zu einem reichen Sammelpunkt von Mönchen entwickelte. Die eigentliche Vorstandschaft des Klosters hat ein anderer übernommen, während der sechzigjährige Greis sich mit jugendlichem Eifer der Erziehung der Religiosen widmete. Außer den Übungen der Frömmigkeit hat er ihnen die Pflege der Wissenschaft zur Pflicht gemacht, und mit Wort und Schrift, mit Rat und Tat ist er ihnen an die Hand gegangen. Um 580 mag er durch den Tod abberufen worden sein. Die Feder hat er noch geführt, als er das 92. Lebensjahr bereits überschritten hatte.

---

[1] Über den Namen vgl. Mommsen in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 12. Berol. 1894, Prooem. vi f.

P. P. M. Alberdingk-Thijm, Jets over Magn. Aurel. Cassiodorus Senator en zijne eeuw², Amsterdam 1858. A. Thorbecke, Cassiodorus Senator, ein Beitrag zur Geschichte der Völkerwanderung (Progr.), Heidelberg 1867. A. Franz, M. A. Cassiodorius Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theol. Literatur, Breslau 1872. J. Campi, I Cassiodori nel 5° e nel 6° secolo, Imola 1876. G. Minasi, M. A. Cassiodoro Senatore, nato a Squillace in Calabria nel quinto secolo, ricerche storico-critiche, Napoli 1895. C. Tujia, M. Aurelio Cassiodoro di Calabria, Roma 1909. L. Schmidt, Kassiodor und Theoderich: Hist. Jahrb. 47 (1927) 727—729. F. Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter, München 1926, 82—96: „Cassiodor". Vgl. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. 1², Leipzig 1889, 498—514. Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 36—52. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 92 bis 109. A. van de Vyver, Cassiodore et son œuvre: Speculum 6 (1931) 244 bis 292.

3. Schriften des Staatsmannes. — Die Schriften, welche Kassiodor als Staatsmann verfaßte, dürfen, wiewohl sie die theologischen Interessen kaum berühren, doch nicht übergangen werden.

a) Orationes. Außer jener Rede auf Theoderich, welche für seinen Lebensgang bedeutungsvoll werden sollte, hat Kassiodor noch manche andere panegyrische Reden auf Angehörige des Königshauses hinterlassen. In der Vorrede zu seinen Variae vom Jahre 537 (d) läßt er seine Freunde sagen: „Dixisti etiam ad commendationem universitatis frequenter reginis ac regibus laudes." Alle diese Reden sind zu Grunde gegangen, abgesehen von Fragmenten, welche zumeist durch Palimpsestblätter überliefert sind und wenigstens teilweise unsicher bleiben, weil sie keinen Verfassernamen tragen.

Die Fragmente wurden erst in neuerer Zeit nach und nach ans Licht gezogen und zusammengestellt von L. Traube, Cassiodori orationum reliquiae, in einem Anhange zu Mommsens Ausgabe der Variae, Berlin 1894, 457—484.

b) Chronica. Erhalten blieb eine Chronik, welche Kassiodor 519 auf Ersuchen Eutharichs, des Schwiegersohnes Theoderichs und präsumptiven Thronfolgers, herausgab. Eutharich bekleidete 519 das Konsulat für den Westen und wünschte sein Ehrenjahr durch eine umfassende Konsulartafel verherrlicht zu sehen. „In ordinem me consules digerere censuistis", schreibt Kassiodor im Prologe seines Werkes. „Chronica" hat er dasselbe betitelt, weil es die Form einer Weltchronik annahm, indem es bis auf Adam zurückgriff und auch die älteste Geschichte der Menschheit in Zeittabellen oder Königslisten vorführte. Diese ersten, übrigens kurz gefaßten und der Chronik des Eusebius-Hieronymus entlehnten Abschnitte sollen aber nur als Einleitung dienen und die Konsularliste gleichsam in ein helleres Licht rücken. Diese Liste ist aus Livius, Aufidius Bassus, Viktorius von Aquitanien und italischen Chroniken geschöpft und beschränkt sich zumeist auf die Namen der Konsuln. Gelegentlich jedoch, hauptsächlich begreiflicherweise gegen Ende, werden den Namen historische Notizen beigefügt, planlos und willkürlich ausgewählt, oft ganz unbedeutende

Dinge betreffend, im allgemeinen aber unverkennbar von dem Bestreben beseelt, das Lob der Goten zu singen.

Neue Ausgaben der Chronik lieferte Th. Mommsen in den Abhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellsch. der Wiss., Philol.-hist. Kl., 3, Leipzig 1861, 547—696, und in den Chronica minora 2 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11), Berol. 1894, 109—161. Über das Fortleben der Chronik im Mittelalter vgl. Lehmann, Kassiodorstudien: Philologus 71 (1912) 278—281.

c) De origine actibusque Getarum. Dieselbe Tendenz, die sich schon in den Chronica bemerkbar machte, durchwehte in verstärktem Maße, ja in aufdringlichster Weise eine Geschichte der Goten, mit deren Abfassung Theoderich Kassiodor betraute. Theoderichs ganze Regierungspolitik war von dem Gedanken einer Verschmelzung des germanischen und des römischen Volkselementes beherrscht, und Kassiodor sollte den geschichtlichen Nachweis erbringen, daß die Goten nicht als Barbaren angesehen werden dürften, sondern den Römern ebenbürtig zur Seite stünden, weil auch sie sich einer glanzvollen Vergangenheit rühmen könnten. Das umfangreiche, zwölf Bücher zählende Werk, unter Theoderich begonnen, aber wahrscheinlich erst unter seinem Nachfolger Athalarich (526—534) abgeschlossen, ist zu Grunde gegangen. Wir besitzen jedoch noch einen allerdings flüchtigen und ungeschickten Auszug, den der Gote (Alane) Jordanes im Jahre 551 anfertigte und unter der gleichen Aufschrift, „De origine actibusque Getarum“, der Öffentlichkeit übergab. Sehr bezeichnende Angaben über den Inhalt des abhanden gekommenen Werkes enthält aber auch ein Schreiben Athalarichs an den römischen Senat vom Jahre 533 [1]. Kassiodor hatte die Goten mit den Geten und weiterhin mit den Skythen identifiziert, also in die graueste Vorzeit hinaufgerückt und als ein damals schon, als Rom noch gar nicht existierte, durch Tapferkeit und Bildung ausgezeichnetes Volk geschildert. Mit besonderem Fleiße wurde der Stammbaum der gotischen Königsgeschlechter und vor allem des regierenden Hauses der Amaler bis in das höchste Altertum zurückverfolgt. Als Quellen hatten verschiedene griechische und römische Schriftsteller sowie ost- und westgotische Volksüberlieferungen gedient. Geschichtlichen Wert konnte die Darstellung nur in sehr beschränktem Umfange beanspruchen.

Der genannte Gote Jordanes (Jordanis), einer mit dem Königshause der Amaler verschwägerten Familie entsprossen, ist früher Notarius bei einem gotischen Fürsten gewesen und später, wie es scheint, Mönch geworden. Ob er zu Konstantinopel oder etwa zu Thessalonich lebte, ist zweifelhaft. Er war mit der Ausarbeitung eines Abrisses der Weltgeschichte beschäftigt, als er von einem Freunde Castalius ersucht wurde, das weitläufige Werk Kassiodors in einen handlichen Auszug zusammenzudrängen. Unter Zurückstellung der schon begonnenen Arbeit exzerpierte er in Eile die Ausführungen Kassiodors und zwar so, daß er im großen und ganzen auch den Wortlaut beibehielt und

[1] In Kassiodors Variae 9, 25.

nur wenige und geringfügige Zusätze anbrachte. Ein Freund und Bewunderer seines Volkes, ging er auf die Tendenz seiner Vorlage bereitwillig ein, konnte aber freilich nicht umhin, dem Umschwung der Zeitverhältnisse Rechnung zu tragen. Der Stern der Goten war erloschen. König Witigis hatte sich Kaiser Justinian unterwerfen müssen. Jordanes feiert also die Goten und feiert noch mehr den Bezwinger der Goten. Er schließt mit den Worten: „nec tantum ad eorum laudem quantum ad laudem eius qui vicit exponens“. — Mehr oder weniger gleichzeitig mit dieser Schrift „De origine actibusque Getarum“ veröffentlichte Jordanes 551 auch den schon früher auf Veranlassung eines Freundes Vigilius in Angriff genommenen Versuch einer kurzen Weltgeschichte unter dem Titel „De summa temporum vel de origine actibusque gentis Romanorum“. Weltgeschichte und römische Geschichte fallen für den Verfasser sozusagen zusammen. Vielen Schweiß hat auch diese Arbeit nicht gekostet. Jordanes hebt mit Adam an, gibt genealogische Verzeichnisse und Königsreihen nach Eusebius-Hieronymus und erzählt sodann die Geschichte der Römer von ihren ersten Anfängen bis zum 24. Regierungsjahr Justinians d. i. bis 551. Für die Zeit der römischen Republik schöpft er hauptsächlich aus dem alten Geschichtschreiber Florus, für die Kaiserzeit aus dem Chronisten Marcellinus Comes. Zu allen wichtigeren Abschnitten liegen die von Jordanes benutzten Quellenschriften auch heute noch vor. — Beide Schriften des Jordanes wurden schon 1531 zu Basel durch B. Rhenanus herausgegeben. Die neueste Edition verdanken wir Mommsen. Iordanis Romana et Getica (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 5, 1), Berol. 1882. Über das Verhältnis der Getica des Jordanes zu den Getica Kassiodors handelte in erschöpfender Weise C. Schirren, De ratione quae inter Iordanem et Cassiodorum intercedat commentatio (Diss.). Dorpati 1858. Über Jordanes im allgemeinen siehe L. v. Ranke, Weltgeschichte 4, 2. Leipzig 1883, 313—327. L. Bergmüller, Einige Bemerkungen zur Latinität des Jordanes (Progr.), Augsburg 1903. M. Kappelmacher in Paulys Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 9, 2 (1916), 1908—1929. Ebert a. a. O. 556—562. Manitius a. a. O. 210—215. Schanz a. a. O. 115—120.

Der Chronist Marcellinus Comes, auf welchen Jordanes sich stützte, war in Illyrien in vornehmem Hause geboren, versah unter Kaiser Justinus I. (518—527) den Posten eines Kanzlers des Thronfolgers Justinian und trat später, wie Kassiodor (Institt. div. litt. 17; ML 70, 1134) angedeutet, in den geistlichen Stand ein. Seine Chronik, zu Konstantinopel in lateinischer Sprache verfaßt, knüpft ausdrücklich an Eusebius-Hieronymus an, verzichtet aber von vornherein auf universalgeschichtlichen Charakter, indem sie sich auf das oströmische Reich beschränkt („orientale tantum secutus imperium“, sagt der Verfasser in seinem kurzen Vorwort) und als chronologisches Gerippe die Konsularfasten für den Osten verwendet. Sie erstreckte sich anfangs über die Jahre 379—518, behandelte in einer zweiten Ausgabe auch noch die Jahre 519—534 (oder bis zur Zerstörung des Vandalenreiches in Afrika durch die Oströmer) und ist von anderer, unbekannter Seite noch bis zum Jahre 548 fortgeführt worden. Wie zu erwarten, berücksichtigt sie außer der politischen Geschichte auch die kirchlichen Angelegenheiten, macht auch hervorragende Kirchenschriftsteller namhaft und bekundet streng orthodoxe Anschauungen. Eine besonders liebevolle Aufmerksamkeit schenkt sie den großen und kleinen Vorkommnissen in der Hauptstadt, welche gleichsam als der Mittelpunkt der Welt betrachtet wird. Für die Mitteilungen zur politischen Geschichte sind die „Historiae“ des Orosius, für das Literarhistorische des Gennadius Schrift „De viris illustribus“ ausgiebig und meist wörtlich verwertet worden. Holder-Egger gelangte (in der sogleich zu zitierenden Untersuchung 105) zu dem Ergebnis: „Bis zum Jahre 470 ungefähr können wir den größten Teil der

Nachrichten Marcellins auf uns ganz oder fragmentarisch erhaltene Quellen zurückführen." — Kassiodor kannte wenigstens noch ein zweites Werk des Chronisten: „Marcellinus etiam quattuor libros de temporum qualitatibus et positionibus locorum pulcherrima proprietate conficiens itineris sui tramitem laudabiliter percurrit" (a. a. O. 17), und wiederum: „Constantinopolitanam civitatem et urbem Hierosolymorum quattuor libellis minutissima ratione descripsit" (ebd. 25; zum Texte vgl. Mommsen in seiner sogleich zu nennenden Ausgabe der Chronik 40 f.). Wahrscheinlich handelt es sich an diesen zwei Stellen um eine und dieselbe Schrift, eine mit historischen Rückblicken ausgestattete Reisebeschreibung, welche namentlich auf die Topographie Konstantinopels und Jerusalems einging. Andere wollen zwei Schriften unterschieden wissen. Näherer Aufschluß ist nirgendwo zu erlangen. — Bei ML 51, 917—948, findet sich ein Abdruck der zuerst 1619 zu Paris erschienenen Ausgabe der Chronik von J. Sirmond. Eine neue Ausgabe besorgte Th. Mommsen in den Chronica minora 2 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11), Berol. 1894, 37—108. Vgl. O. Holder-Egger, Die Chronik des Marcellinus Comes und die oströmischen Fasten: Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 2 (1877) 49—109. Ebert a. a. O. 445 f. Schanz a. a. O. 110—112.

d) Variae. Großen geschichtlichen Wert besitzen die Variae (sc. epistolae), welche Kassiodor 537 veröffentlichte, eine Sammlung der amtlichen Reskripte, die er als Staatsmann erlassen hatte, in zwölf Büchern. Die Bücher 1—5 enthalten die im Namen Theoderichs ausgefertigten Erlasse, die Bücher 6—7 bloße Formulare von Ernennungsdekreten zu verschiedenen Ämtern, die Bücher 8—10 die im Namen der Könige Athalarich, Theodahad und Witigis ausgegebenen Schreiben und Mandate, die Bücher 11—12 die eigenen Verfügungen und Anordnungen Kassiodors in seiner Eigenschaft als praefectus praetorio (533 bis 537). Im ganzen sind es 468 Nummern. Die Zusammenstellung und Veröffentlichung erfolgte, wie die Vorrede besagt, auf Wunsch von Freunden, aber auch zum Zweck der Rechtfertigung der amtlichen Tätigkeit des Herausgebers. Der Titel „Variae" zielt nach der Erklärung der Vorrede nicht auf die Mannigfaltigkeit des Inhalts der Erlasse, sondern auf die Verschiedenartigkeit der Form. Der Stil ist der Person des jedesmaligen Adressaten angepaßt; je nach dem Stande und der Bildung des Adressaten sollte der Erlaß eine mehr oder weniger gehobene Sprache führen. Eleganz des Ausdrucks wird übrigens allenthalben angestrebt, und viele Nummern sind mit großer Hingabe und Sorgfalt ausgearbeitet, namentlich diejenigen, welche die amtliche Verfügung näher begründen oder erläutern. Zu dem Ende werden nämlich nicht selten längere Exkurse eingeflochten, bald Darlegungen eines allgemeinen Grundsatzes der Moral, des Rechts, der Politik, bald gelehrte Erörterungen über eine Frage der Wissenschaft, der Kunst, des Handwerks, bald einläßliche Schilderungen von Bauten und Kunstgegenständen, von Örtlichkeiten, von Tieren. Den Umfang des enzyklopädischen Wissens Kassiodors stellen diese Exkurse in ein helles Licht. Die Annahme, daß dieselben wenigstens teilweise erst anläßlich der Veröffentlichung der Erlasse eingefügt worden seien, scheint nicht berechtigt zu sein.

Die Variae wurden von neuem herausgegeben durch Mommsen in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 12, Berol. 1894. Auszüglich waren sie durch Th. Hodgkin, London 1886, ins Englische übersetzt worden. Vgl. B. Hasenstab, Studien zur Variensammlung des Cassiodorius Senator, ein Beitrag zur Gesch. der Ostgothenherrschaft in Italien, Teil 1 (Progr.), München 1883. C. Tanzi, Studio sulla cronologia dei libri „Variarum" di Cassiodoro Senatore, Trieste 1886. L. Schaedel, Plinius der Jüngere und Cassiodorius Senator, kritische Beiträge zum 10. Buch der Briefe und zu den Varien (Progr.), Darmstadt 1887. G. Lechler, Die Erlasse Theodorichs in Cassiodors Varien Buch 1—5 (Progr.), Heilbronn 1888. H. Peter, Der Brief in der römischen Literatur (Abhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss., Philol.-hist. Kl., 20, 3), Leipzig 1901, 202—212.

e) Ordo generis Cassiodororum. Eine genealogische Übersicht über die Familie Kassiodors, welche dem römischen Staatsmann Cethegus gewidmet war, ist verloren gegangen und gänzlich unbekannt gewesen, bis Holder ein anonymes Exzerpt aus derselben auffand und Usener es veröffentlichte. Allem Anscheine nach war die Schrift eine kürzere Abhandlung in Briefform, ohne eigentlichen Titel, nur mit einer Adresse versehen. Aus der Aufschrift des Exzerptes: „Ordo generis Cassiodororum, qui scriptores extiterint ex eorum progenie vel ex civibus eruditis", erhellt, daß mit den genealogischen Ausführungen literarhistorische Notizen verbunden waren. Der Exzerpist hat Notizen über den Patrizier Symmachus, über Boethius und über Kassiodor selbst ausgehoben. Kaum eine Seite füllend, ist der Text doch von nicht geringem Interesse, namentlich deshalb, weil er die Echtheit der theologischen Schriften des Boethius gegen alle Angriffe sicherstellt.

H. Usener, Anecdoton Holderi, ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit (Festschrift), Bonn 1877. Dem Texte, S. 3 f., läßt Usener einen sehr eingehenden Kommentar folgen, S. 5—79. Der Text auch in Mommsens Ausgabe der Variae Kassiodors, Berlin 1894, Prooem. v f.

f) De anima. Nicht lange nach dem Abschluß der Variae, als er den Staatsdienst bereits verlassen hatte, legte Kassiodor, wiederum auf Bitten von Freunden, Hand an eine kleine Schrift „De anima". Nach einer wunderlichen Etymologie des Wortes „anima" wird folgende Definition der Seele aufgestellt: „est a Deo creata spiritualis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis" (c. 2). Zwei zusätzliche Bestimmungen besagen, daß die Seele ihrer substantiellen Qualität nach ein Licht (lumen) ist, weil ein Abbild Gottes, der in unzugänglichem Lichte wohnt (c. 3), und daß sie keinerlei Form oder räumliche Ausdehnung hat (infigurata atque incorporalis, c. 4). Zwei weitere Kapitel handeln über die verschiedenen „virtutes" der Seele, nämlich die „virtutes morales quas Graeci ἀρετάς vocant, ad decus eius et gloriam contributas", und die „virtutes naturales, ad substantiam scilicet corporis continendam" (praef.). Die Frage nach dem Ursprung der Seele wird im Sinne des Creatianismus beantwortet (c. 7). Ihren

Sitz hat sie im Kopfe, wenngleich sie sich durch den ganzen Leib verbreitet (c. 8), welch letzterer einen Tempel der Seele von wunderbarer Schönheit und Zweckmäßigkeit darstellt (c. 9). Eigenartig ist der Inhalt der Kapitel 10—11, welche die äußern Zeichen (competentia signa) entwickeln, an denen man den guten und den bösen Menschen erkennen könne. Das Schlußkapitel 12 handelt von dem Zustande der Seele nach dem Tode, mahnt dann die Freunde, sich Gott zu weihen, und klingt aus in ein Gebet. Die rasch hingeworfene Schrift ist nicht das Ergebnis eigenen Nachdenkens, sondern der Niederschlag mannigfacher Lektüre (diversa lectio, c. 12) und namentlich von Augustinus und Klaudianus Mamertus beeinflußt. Sie bildet gewissermaßen die Brücke von der weltlichen zu der geistlichen Schriftstellerei des Verfassers.

„De anima" bei ML 70, 1279—1308. V. Durand, Quid scripserit de anima M. A. Cassiodorus, Tolosae 1851. F. Zimmermann, Cassiodors Schrift „Über die Seele": Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 25 (1911) 414—449.

4. Schriften des Mönches. — Die Schriften aus seiner zweiten Lebensperiode hat Kassiodor in der Vorrede zu seinem Lehrbuche der Orthographie einzeln aufgezählt und zwar in chronologischer Reihenfolge, wie sie auch hier eingehalten werden mag.

a) Commenta Psalterii. Zunächst benutzte Kassiodor die beschauliche Zurückgezogenheit zum Studium des Psalmenbuches. Augustins glänzende „Enarrationes in psalmos" leisteten ihm treffliche Dienste, so daß er sich mit dem Gedanken befreundete, „dieses Meer in seichte Bächlein abzuleiten", dieses Riesenwerk nach Möglichkeit in einen Band zusammenzufassen. Doch sollten auch einige neue Entdeckungen, „quaedam noviter inventa", Verwertung finden[1]. In einer längeren Einleituug wird unter anderem die bei der Besprechung der einzelnen Psalmen zu befolgende Methode dargelegt (c. 14). Es soll erstens die Aufschrift des Psalmes erläutert, zweitens die Einteilung (divisio) klargestellt, drittens der Text selbst erörtert werden und zwar nach dem geistlichen Verständnis (spiritualem intelligentiam), nach dem geschichtlichen Wortlaut (historicam lectionem) und nach dem mystischen Sinne (mysticum sensum). Außerdem soll, „wenn die Sache es erfordert", viertens die „virtus" oder die moralische Lehre und fünftens die Zahl oder Nummer des Psalmes in ihrer Bedeutung gewürdigt, jedesmal aber sechstens der Inhalt noch einmal kurz herausgehoben oder gegen die Häresien gekämpft werden. Die Ausführung wird dem Programm nicht ganz gerecht. Die Erklärung der Psalmen umfaßt nur vier Abschnitte: die Aufschrift, die Einteilung, die Texterörterung und die Inhaltsangabe, wobei jedoch die

[1] So heißt es in dem Vorwort der Comm. Psalt., ML 70, 9.

Texterörterung auch auf die moralische Lehre und die Inhaltsangabe auch auf die Nummer einzugehen pflegt.

Er ist zu einem sehr starken Bande angeschwollen, dieser Kommentar, und großer Stoffreichtum ist ihm nicht abzusprechen. Im wesentlichen aus Augustinus geschöpft, trägt er augustinische Charakterzüge. Dahin gehören die Vernachlässigung des Literalsinnes, die Vorliebe für Typologie, die Freude an Zahlensymbolik. Auch Kassiodor findet in einem jeden Psalme prophetische oder typische Hinweise auf den Messias. Eigentümlich aber ist seinem Kommentare das Bestreben, die Psalmen auch zur Unterweisung in Profanwissenschaften, vor allem in der Rhetorik, zu verwenden. Zu Ps. 3 wird der Unterschied der rhetorischen Schemata „auxesis" und „climax" aufgezeigt und der Begriff des „tropus" entwickelt[1]. Zu Ps. 23 wird festgestellt, daß in den Psalmen schon alle möglichen Schemata und Figuren angewandt werden, und in einem gewissen triumphierenden Tone wird den „magistri saecularium litterarum" zugerufen: „hinc schemata, hinc diversi generis argumenta, hinc definitiones, hinc disciplinarum omnium doctrinae" [2]. Interessant ist übrigens auch, daß Kassiodor den ganzen Kommentar hindurch gewisse „notae" oder Siglen anbrachte, die dann am Schlusse zusammengestellt und erklärt wurden; sie sollten dem Leser die Auffindung bestimmter Stellen oder Gegenstände erleichtern.

Die Abfassung des Werkes wird um 545—555 anzusetzen sein. Im Mittelalter hat es sich hohen Rufes und eifrigen Gebrauches erfreut.

Der Text bei ML 70, 9—1056. Vgl. 70, 1269—1280: „De schematibus et tropis necnon et quibusdam locis rhetoricis s. scripturae quae passim in commentario Cassiodori in psalmos reperiuntur." Berichtigungen des Textes bei Th. Stangl, Zu Cassiodorius Senator: Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 114 (1887) 405—413. Die erwähnten „notae" fehlen in den bisherigen Ausgaben. Die Zusammenstellung derselben am Schlusse des Werkes nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts bei A. Reifferscheid in den genannten Sitzungsber. 56 (1867) 507 f.; vgl. Reifferscheid im Rhein. Museum 23 (1868) 132 f.

b) Institutiones. Als zweites in der Klosterzelle verfaßtes Werk nennt Kassiodor „Institutiones quemadmodum divinae et humanae debeant intellegi lectiones, duobus libris". Nach der Vorrede soll dieses Werk den Mangel einer theologischen Hochschule im Abendlande, deren Errichtung die politischen Zeitumstände nicht gestattet hatten, für die Mönche zu Vivarium einigermaßen ersetzen, indem es sie an Stelle eines Lehrers in die Wissenschaften einführt. Beide Bücher sind libri introductorii, schlagen aber sehr verschiedene Wege ein. Das erste, den göttlichen Wissenschaften gewidmet und, den Lebensjahren Christi entsprechend, in 33 Kapitel abgeteilt, will nicht eine

[1] ML 70, 44 46. [2] ML 70, 175.

gewisse Summe von Kenntnissen vermitteln, sondern die literarischen Hilfsmittel angeben oder die Autoren bezeichnen, bei denen man sich am besten über die einzelnen Disziplinen unterrichten könne. Doch will es immer nur solche lateinische oder ins Lateinische übersetzte Autoren namhaft machen, wie sie in der Klosterbibliothek zu finden waren. Im Mittelpunkt des theologischen Studiums muß die Heilige Schrift stehen, und deshalb wird zunächst und verhältnismäßig ausführlich von den Büchern des Alten und Neuen Testamentes sowie von den biblischen Einleitungswerken und den biblischen Kommentaren gehandelt (c. 1—16). Anhangsweise wird noch der wichtigsten Schriften über die heilige Dreifaltigkeit und über die kirchlichen Rechtssatzungen gedacht (c. 16). Ein weiteres Kapitel führt die empfehlenswerten geschichtlichen Lehrbücher vor, angefangen von den Jüdischen Altertümern des Josephus bis zu den literarhistorischen Schriften des Hieronymus und Gennadius (c. 17). Als die hervorragendsten Kirchenschriftsteller des Abendlandes werden Hilarius, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus gefeiert (c. 18—22). Denjenigen Mönchen, welche nicht in die Tiefen der Wissenschaft eindringen können, wird geraten, das Feld und den Garten zu bestellen oder aber dem Abschreiben der heiligen Bücher, der erhabensten unter allen körperlichen Arbeiten (c. 30), sich zu widmen. Das zweite, viel kürzere Buch, nur 7 Kapitel zählend, stellt ein eigentliches Lehrbuch dar, insofern es selbst den Wissensstoff an die Hand gibt. Unter den menschlichen Wissenschaften sind die sieben freien Künste verstanden, Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie. Ein jedes der 7 Kapitel will in eine dieser Künste einweihen, nicht sowohl mit Worten des Verfassers als vielmehr mit Exzerpten aus andern, griechischen und lateinischen Autoren.

Der Text des Werkes liegt im argen. Eine den heutigen Ansprüchen genügende Ausgabe, nach der schon oft verlangt wurde, ist noch immer nicht erschienen. Die beste der bisherigen Ausgaben zerreißt das Werk in zwei selbständige Schriften: „De institutione divinarum litterarum“ und „De artibus ac disciplinis liberalium litterarum“, Titel, die der Intention des Verfassers jedenfalls nicht entsprechen. Er sprach im Vorwort zu „De orthographia“, wie angegeben, von „Institutiones divinarum et humanarum lectionum“ in zwei Büchern, und auch in dem Werke selbst spricht er immer wieder von „Institutiones lectionum“. Wenn er in „De orthographia“ den Psalmenkommentar als die erste und die Institutionen als die zweite Schrift aus den Tagen zu Vivarium bezeichnet, so scheint dem die Angabe im ersten Buch der Institutionen (c. 4) zu widersprechen, daß er bereits 20 Psalmen, also nur erst einen kleinen Bruchteil des Psalteriums, kommentiert habe. Doch steht nichts im Wege, zu folgern, daß der Psalmenkommentar schon vor den Institutionen begonnen, aber erst nach den Insti-

tutionen vollendet worden ist. Schwieriger ist es zu erklären, wie „De orthographia" einerseits an letzter Stelle unter den Schriften aus der Klosterzeit aufgeführt, anderseits aber auch im ersten Buche der Institutionen (c. 15 u. 30) schon erwähnt wird. Hier scheint sich unabweisbar die Vermutung aufzudrängen, daß die Erwähnung von „De orthographia" erst nachträglich dem Texte der Institutionen eingefügt sei. In der Tat dürfte die handschriftliche Überlieferung unzweideutig eine spätere Überarbeitung und Erweiterung des Werkes, sei es durch den Verfasser sei es durch einen Schüler, bekunden. Die Handschriften schwanken zwischen kürzeren und längeren Fassungen, und im allgemeinen wenigstens macht der kürzere Text den Eindruck der Priorität.

Lehmann hat die These verfochten, daß die erstmalige Niederschrift der Institutionen zwischen 551 und 562 erfolgt ist, nicht vor 551, weil das biblische Einleitungswerk des Junilius Afrikanus, welches schon in dem ursprünglichen Texte wiederholt angezogen werde, nicht vor 551 ans Licht getreten sein kann, und nicht nach 562, weil der jüngeren, längeren Rezension ein 562 geschriebener „Computus paschalis" als Anhang beigegeben worden sei. Umfassendere handschriftliche Forschungen werden wohl größere Klarheit bringen.

Die Institutionen bei ML 70, 1105—1220. Über die handschriftliche Überlieferung des zweiten Buches vgl. G. Laubmann in den Sitzungsber. der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl., 1878, 2, 71—96. Einzelne Kapitel des Werkes sind an zerstreuten Stellen von neuem rezensiert worden, aus Buch 1 das Kapitel „de historicis christianis" durch Th. Mommsen, Chronica minora (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11), Berol. 1894, 39—41; aus Buch 2 das Kapitel über Grammatik durch H. Keil, Grammatici latini 7, Lips. 1880, 214—216; das Kapitel über Rhetorik durch C. Halm, Rhetores latini minores, Lips. 1863, 493—504; das Kapitel über Geometrie durch M. Mortet in der Revue de Philologie 24 (1900) 113—118 272—281; vgl. Mortet ebd. 27 (1903) 65 ff. 139 ff. 279 ff. — P. Lehmann, Die Datierung der „Institutiones" und der „Computus paschalis": Philologus 71 (1912) 282—299. Dieser „Computus" (ML 69, 1249 f.) ist eine auf dem Zyklus des Dionysius Exiguus beruhende Anleitung zur Bestimmung des Osterfesttermins für das Jahr 562. Er ist in den Handschriften ständig mit der längeren Fassung des zweiten Buches der „Institutiones" verbunden und dürfte von Kassiodor oder einem Schüler geschrieben sein. Eine treffliche neue Ausgabe bei Lehmann 297—299. — Die Kapitel 11—14 des ersten Buches der „Institutiones", eine Art Kompendium der biblischen Einleitungswissenschaft, geben drei Einteilungen, divisiones, der biblischen Bücher, und diese divisiones decken sich im wesentlichen mit den drei Bibelverzeichnissen des codex Amiatinus, der berühmten Vulgata-Handschrift, die zwischen 690 und 716 in England geschrieben und von Abt Ceolfrid dem Apostolischen Stuhle zum Geschenk gemacht wurde. Näheres über diese Verzeichnisse bei Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, Erlangen 1890, 267—284. J. Chapman, The Codex Amiatinus and Cassiodorus: Revue Bénéd. 37 (1925) 139—150; 39 (1927) 12—32. D. de Bruyne, Cassiodore et l'Amiatinus: ebd. 39 (1927) 261—266. — P. Lehmann, Ein mittelalterliches Kompendium der „Institutiones divinarum litterarum": Philologus 73 (1914—1916) 253—273. — G. H. Hörle, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien (Freiburger theol. Studien 13), Freiburg i. Br. 1914.

c) Expositio epistolae ad Romanos. Deutlicher als in der Vorrede zu „De orthographia" spricht Kassiodor sich im ersten Buche der „Institutiones" (c. 8) über diese Arbeit aus. Es war ihm ein Kommentar zu dreizehn Briefen des hl. Paulus in die Hände gekommen, der manche Vorzüge aufwies, aber mit pelagianischen Anschauungen durchtränkt war. Die Erklärung des Römerbriefes hat dann Kassiodor selbst von den häretischen Irrtümern gereinigt, die Erklärung der übrigen Briefe zu berichtigen, überließ er seinen Schülern. Der Kommentar stammte von Pelagius, war jedoch von einer unbekannten Hand[1] erweitert worden. Die antipelagianische Bearbeitung desselben durch Kassiodor und seine Schüler wurde irrtümlich unter dem Namen des Bischofs Primasius von Hadrumetum gedruckt.

Diese Bearbeitung bei ML 68, 413—686. Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 514 f. Lehmann im Philologus 74 (1917) 354—356.

d) Eine Sammlung grammatischer Texte, deren Kassiodor auch in dem zweiten Buche der „Institutiones" (c. 1) gedenkt. Es war allem Anscheine nach eine Neuausgabe der Grammatiker Donatus und Sacerdos in Verbindung mit eigenen Abhandlungen über Orthographie und Etymologie. Dieses Werk ist zu Grunde gegangen.

e) Liber titulorum quem de divina scriptura collectum Memorialem volui nuncupari. Auch dieses Merkbuch, wohl eine Blütenlese von Schriftstellen, ist abhanden gekommen.

f) Complexiones in epistolis apostolorum et actibus eorum et apocalypsi, kurze erläuternde Noten, „Zusammenfassungen" geheißen, weil sie sich auf eine Worterklärung nicht einlassen, sondern nur abschnittsweise den Inhalt des Textes ausheben. Der größere Teil der Schrift ist den paulinischen Briefen gewidmet; der Römerbrief wird in 36 Abschnitte zerlegt. Im Unterschiede von dem Psalmenkommentar sind diese Complexiones dem Mittelalter sozusagen unbekannt geblieben.

ML 70, 1319—1418. Textkritische Untersuchungen von Th. Stangl in den Blättern f. das bayer. Gymnasialwesen 34 (1898) 249—283 545—591, und in der Wochenschrift f. klass. Philol. 32 (1915) 203—214 228—240.

g) De orthographia. Knappgefaßte Unterweisungen über die damals in arge Verwirrung geratene Rechtschreibung hatte Kassiodor schon seinen „Institutiones" eingeflochten. Auf Verlangen seiner Mönche legte er, obwohl jetzt bereits im 93. Lebensjahre stehend, Hand an ein ausführlicheres Lehrbuch, welches indessen, ganz ähnlich wie das zweite Buch der „Institutiones", fast nur Exzerpte aus älteren und zwar aus acht verschiedenen Autoren enthält. Wem diese Exzerpte nicht genügen sollten, heißt es in der Vorrede, möge die in der Klosterbibliothek hinterlegten Autoren selbst zu Rate ziehen.

[1] Johannes Diaconus § 50, 4?

De orthographia, ML 70, 1239—1270, ward von neuem herausgegeben durch Keil, Grammatici latini 7, Lips. 1880, 129—210. Anhangsweise sind hier 210—214 die die Rechtschreibung betreffenden Stellen der „Institutiones" beigefügt.

h) Historia ecclesiastica tripertita. Mit dem Buche „De orthographia" schließt die in dem Vorwort desselben aufgestellte Liste der Schriften aus der Klosterzeit ab. Ein großes kirchengeschichtliches Werk hat Kassiodor vielleicht deshalb nicht unter seine Schriften eingereiht, weil er den Ansprüchen eines befreundeten Mitarbeiters nicht zu nahe treten wollte. Es ist ein Auszug aus den drei griechischen Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret, dazu bestimmt, die lateinische Bearbeitung des Eusebius durch Rufinus zu ergänzen und fortzusetzen. Einen Auszug aus jenen drei Historikern, eine „Historia tripertita", hatte schon der Grieche Theodorus Lector angefertigt (§ 22, 1), und anfangs wollte Kassiodor diese Historia ins Lateinische übersetzen. Er war aber noch nicht weit gekommen, als er aus irgend einem Grunde seinen Plan änderte. Wie die Vorrede berichtet, ließ er die drei griechischen Quellenschriften durch den Scholastiker Epiphanius übersetzen und verschmolz nun seinerseits die drei Übersetzungen zu einer einzigen, indem er bald die eine bald die andere aufschrieb und ihren Text aus den Paralleltexten der beiden andern erweiterte und bereicherte. Diese „Historia tripertita" in zwölf Büchern sollte das hauptsächlichste kirchengeschichtliche Hilfswerk des abendländischen Mittelalters werden. Freilich leidet sie an mancherlei Gebrechen. Der Übersetzer Epiphanius sowohl wie der Redaktor Kassiodor haben sich große Flüchtigkeit zuschulden kommen lassen.

ML 69, 879—1214. Franz, M. A. Cassiodorius Senator 104—120. J. Bidez, La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 32, 2 b), Leipzig 1908, 51 ff.

5. Unechte Schriften. — Zum Schlusse seines Psalmenkommentars schrieb Kassiodor: „nunc Salomonis dicta videamus". Zur Bearbeitung der salomonischen Schriften ist er jedoch nicht mehr gekommen. Jene Worte aber mögen den Anlaß dazu gegeben haben, daß man einen Kommentar zum Hohen Liede, welcher unzweifelhaft von einer jüngeren Hand stammt, unter Kassiodors Namen stellte (ML 70, 1056—1106); vgl. den Herausgeber Garet bei ML 69, 433. Übrigens würde dieser Kommentar wohl eine nähere Untersuchung verdienen. Die Angabe, er gehöre dem Spanier Justus von Urgel (Manitius a. a. O. 50; Schanz a. a. O. 95), ist übereilt. — Das „Commentarium de oratione et de octo partibus orationis" (ML 70, 1219—1240) ist gleichfalls jüngeren Datums; vgl. Garet bei ML 69, 435; Schanz a. a. O. 95. — Einen Traktat „De amicitia" hat Garet wegen handgreiflicher Unechtheit gar nicht in seine Ausgabe aufnehmen wollen; vgl. ML 69, 436.

6. Durch Kassiodor veranlaßte Übersetzungen aus dem Griechischen. — Der vorhin genannte Scholastiker Epiphanius übersetzte im Auftrage Kassiodors außer den Schriften der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus und Theodoret auch alt- und neutestamentliche Kommentare des

blinden Didymus bzw. eines Pseudo-Didymus (Cassiod., Inst. div. litt. 5 8; vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 108 ff.), den Kommentar des „Epiphanius Cyprius" oder vielmehr des Philo von Karpasia zum Hohenliede (Cassiod. a. a. O. 5; vgl. Bd. 3, S. 303), den „Codex encyclius", d. i. eine Sammlung bischöflicher Schreiben an Kaiser Leo I. über das Chalcedonense (vgl. Bd. 4, S. 217). — Ein anderer sprachkundiger Freund Kassiodors, Bellator, übersetzte zwei Homilien des Origenes über die Bücher Esdras (Cassiod. a. a. O. 6; vgl. Bd. 2², S. 130 f.), trat aber auch selbst als Bibelerklärer auf und schrieb Auslegungen der Bücher Ruth, Weisheit, Tobias, Esther, Judith, Makkabäer (Cassiod. a. a. O. 1 5 6), Auslegungen, welche sämtlich verschollen sind. — Ein Freund Mutianus übersetzte die Homilien des hl. Chrysostomus zum Hebräerbriefe (Cassiod. a. a. O. 8; vgl. Bd. 3, S. 333). — Der oder die Übersetzer der Homilien des Chrysostomus zur Apostelgeschichte werden nicht mit Namen genannt (Cassiod. a. a. O. 9). — Ungenannt bleibt auch der Übersetzer der „Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas" (Cassiod. a. a. O. 8; vgl. Bd. 2², S. 73 ff.). — Ungenannt bleiben auch die Übersetzer der 22 Bücher des Josephus, d. i. der 20 Bücher der „Antiquitates Iudaicae" und der 2 Bücher „Contra Apionem" (Cassiod. a. a. O. 17). Diese Übersetzungen hat C. Boysen im Corpus script. eccles. lat. 37, Vindob. 1898, von neuem herauszugeben begonnen.

7. Viktor von Capua. — Der Name des Bischofs Viktor von Capua, 541—554, ist in weitere Kreise getragen worden durch den sog. „Codex Fuldensis", eine Abschrift des lateinischen Neuen Testamentes, die um 545 zu Capua auf Geheiß und unter Aufsicht Viktors hergestellt worden ist, herausgegeben durch E. Ranke, Codex Fuldensis, Marpurgi 1868. Eine Vorbemerkung von der Hand des Bischofs selbst handelt über die den Eingang des Codex bildende, die Stelle der vier Evangelien vertretende lateinische Evangelienharmonie (diese auch bei ML 68, 251—358), in welcher Viktor nicht ohne Grund das von Eusebius in der Kirchengeschichte erwähnte Diatessaron Tatians wiedergefunden zu haben glaubte. Weiteres über die Evangelienharmonie in Bd. 1² dieses Werkes S. 276 f. 282. Vgl. jetzt noch H. J. Vogels, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland (Neutestamentl. Abhandlungen 8. 1), Münster i. W. 1919, 1—34. — Viktor ist aber auch schriftstellerisch tätig gewesen, ohne daß freilich heute noch irgend eine Frucht dieser Tätigkeit vorläge. Beda der Ehrwürdige (De temporum rat. 51) zitiert zwei Sätze aus einer Schrift Viktors „De pascha", welche gegen die Osterberechnungen des Viktorius von Aquitanien gerichtet war (ML 90, 502; auch 68, 1097 f.). Pitra, der am eifrigsten den Überbleibseln des Schrifttums des Capuaners nachgegangen ist, hat in seinem Spicilegium Solesmense 1, Paris. 1852, 296—301, unter der Aufschrift „Ex libello de cyclo paschali" 17 Fragmente zusammengestellt, welche von mittelalterlichen Autoren als Zitate aus Viktor angeführt werden. (Kleine Nachträge bei Pitra, Analecta sacra 5, Paris. 1888, 1, 164.) Die meisten dieser Fragmente beschäftigen sich mit dem alttestamentlichen Paschalamme, und bei manchen erscheint die Zugehörigkeit zu dem „libellus de cyclo paschali" zweifelhaft, auch unter der Voraussetzung, daß sie wirklich auf Viktor zurückgehen. — Unter dem Titel „E libello reticulo seu de arca Noe" legt Pitra, Spicil. Solesm. 1, 287—289, sechs Zitate vor, von welchen die drei ersten über die vorbildliche Bedeutung der Maße der Arche handeln, während die drei weiteren durchaus abseits der Arche liegen. (Kleine Nachtr. bei Pitra, Anal. sacra 5, 1, 163.) — Aus einer Schrift „Capitula de resurrectione Domini" konnte Pitra, Spicil. Solesm. 1, Proleg. LIII f., ein längeres Fragment mitteilen, welches die Harmonisierung der evangelischen Auferstehungsberichte betrifft. — Endlich bietet Pitra a. a. O. 265—277 „Scholia veterum Patrum a Victore episc. Capuae collecta" (vgl. die Nachträge bei Pitra, Anal. sacra 5, 1, 163—165). Statt „a Victore" würde es wohl

richtiger „e Victore“ heißen, weil es sich um Väterstellen handelt, welche spätere Autoren bei Viktor gefunden haben wollen. Die Väter sind ausnahmslos Griechen: Polykarpus von Smyrna, Origenes, Basilius d. Gr., Diodor von Tarsus, Severian von Gabala, Verba Seniorum. Polykarpus werden zwei Scholien zugeeignet, fünf angeblich gleichfalls aus Viktor geschöpfte Polykarpus-Scholien waren schon 1596 durch Feuardent herausgegeben worden (diese fünf auch bei ML 68, 539 f.; alle sieben bei MGr 5, 1025—1028). Die Scholien bei Feuardent wurden jedoch, wenigstens von der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Forscher, die zwei weiteren Scholien bei Pitra wurden ganz allgemein als unecht, d. h. nicht von Polykarpus stammend, abgelehnt. Vgl. Bd. 1² dieses Werkes S. 168—170. — Auch Bonaventura macht in seinem Kommentare zum Johannesevangelium häufiger einen Viktor namhaft, unter welchem kein anderer als Viktor von Capua zu verstehen sein wird; vgl. S. Bonaventurae opera omnia 6, ad Claras Aquas (Quaracchi) 1893, 246 n. 7. — Es scheint sich zu ergeben, daß Viktor seine Feder vornehmlich der Erklärung der Heiligen Schrift gewidmet und dabei auch die Leistungen griechischer Exegeten in reichem Maße herangezogen hat.

8. Epiphanius von Beneventum, Johannes Mediocris, Luculentius. — Durch Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts ist ein noch nicht gedruckter Kommentar zu den Evangelien überliefert, welcher im wesentlichen aus Homilien eines „heiligen Bischofs Epiphanius“, kompiliert zu sein scheint. Inhalt und Form haben nicht viel Anziehendes, die Abfassung fällt in das 5.—7. Jahrhundert, der lateinische Wortlaut stellt das Original dar, der zu Grunde gelegte Evangelientext ist vorhieronymianisch. Epiphanius ist vielleicht Bischof Epiphanius von Beneventum um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert. — G. Morin, Le commentaire inédit de l'évêque latin Epiphanius sur les évangiles: Revue Bénédictine 24 (1907) 336—359. Vgl. jedoch Morin, Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 35 f.

Eine Serie von Predigten, im ganzen 27, welche fälschlich den Namen des hl. Chrysostomus tragen und in alten lateinischen Chrysostomus-Ausgaben gedruckt sind, glaubt Morin dem Bischofe Johannes Mediocris von Neapel, etwa 533—553, zuweisen zu dürfen. Sie scheinen nämlich im 6. Jahrhundert geschrieben zu sein, und liturgische Angaben deuten auf Neapel hin und die Zueignung an Johannes Chrysostomus könnte auf einer Verwechslung des Verfassers mit seinem berühmten Namensgenossen beruhen. Morin, Étude sur une série de discours d'un évêque (de Naples?) du 6ᵉ siècle: Rev. Bénéd. 11 (1894) 385—402.

Ein nicht näher bekannter Luculentius hat einen homilienartigen Kommentar zu mehreren oder auch zu allen Büchern des Neuen Testamentes hinterlassen. Ausgewählte Bruchstücke, 18 an der Zahl, veröffentlichte A. Theiner bei Mai, Scriptorum veterum nova Collectio 9, Romae 1837, 189—254 (= ML 72, 803—860); ein weiteres Bruchstück über Gal. 5, 25—6, 10, hat A. Müller in der Theol. Quartalschrift 93 (1911) 206—222, ans Licht gezogen. Luculentius benutzte ziemlich ausgiebig Hieronymus und Augustinus, während er Gregor d. Gr. noch nicht gekannt zu haben scheint. Ob man ihn ins 6. Jahrhundert setzen und ob man ihn den Italikern zurechnen darf, bleibt vorläufig zweifelhaft.

§ 52. Die Päpste des 6. Jahrhunderts.

(1. Allgemeines. 2. Symmachus bis Johannes II. 3. Agapetus I. bis Vigilius. 4. Pelagius I. bis Pelagius II.

1. Allgemeines. — Nur wenige Päpste des 6. Jahrhunderts haben, sei es vor sei es nach der Thronbesteigung, eine schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Die meisten hinterließen nur amtliche

Hirtenschreiben, durch welche die aus irgend einem Anlaß brennend gewordenen Fragen des Glaubens und der Disziplin autoritativ entschieden wurden. Der noch vorliegende Bestand an solchen Schreiben soll in kurzem Überblick verzeichnet werden.

Von den alten Sammlungen der Papstbriefe (vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 615) kommt als Quelle für das 6. Jahrhundert in erster Linie die Collectio Avellana in Betracht, so genannt nach einer früher im Besitz des umbrischen Klosters S. Crucis in Fonte Avellana, jetzt in der Vatikana befindlichen Handschrift (cod. 4961 saec. 11), die sich jedoch als Kopie einer andern Handschrift der Vatikana (cod. 3787 saec. 11 in.) erwiesen hat. Diese Sammlung umfaßt 244 Briefe von Kaisern, Päpsten und sonstigen hevorragenden Persönlichkeiten aus den Jahren 367—553 und ist sehr wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zu Rom von unbekannter Hand angelegt worden. Ihrem ganzen Umfange nach ward sie erst von O. Günther in dem Corpus script. eccles. lat. 35, 1—2, Vindob. 1895—1898, herausgegeben. Vgl. Günther, Avellana-Studien: Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 134 (1895) Abhdl. 5. Für einzelne Päpste des 6. Jahrhunderts liefern auch die Collectio Arelatensis. gegen Ende des 6. Jahrhunderts zu Arles entstanden, und die Collectio Britannica, erst in neuester Zeit in einer Handschrift des Britischen Museums aus dem 12. Jahrhundert aufgefunden, wertvolle Beiträge. Eine neue Ausgabe der Arelatensis von W. Gundlach in den Mon. Germ. hist. Epist. 3, Berol. 1892, 1—83. Bisher unbekannte Briefe der Päpste Gelasius I. (492—496) und Pelagius I. (555—560) aus der Britannica bei S. Loewenfeld, Epistolae Pontificum Romanorum ineditae, Lipsiae 1885, 1—21.

2. Symmachus bis Johannes II. — Von Papst Symmachus (498—514) sind einige zehn Briefe auf uns gekommen. Sie betreffen hauptsächlich den Streit der Bistümer Arles und Vienne über die Ausdehnung des beiderseitigen Metropolitanbezirkes sowie das sog. akazianische Schisma zwischen Konstantinopel und Rom. Der byzantinische Kaiser Anastasius I. (491—518), der den Papst einen Manichäer gescholten hatte, erhält eine scharfe Antwort (Ep. 10).

ML 62, 49—80. A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae 1, Brunsbergae 1868, 639—738. Fünf Briefe in der Coll. Arelatensis bei Gundlach a. a. O. 33—42. Ein Brief in der Coll. Avellana bei Günther a. a. O. 1, 487—493. Vgl. Ph. Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum, ed. 2, curaverunt Loewenfeld, Kaltenbrunner, Ewald, 1, Lipsiae 1885, 96—100. Der erstmals von L. d'Achery 1661 herausgegebene Brief des Papstes an Erzbischof Avitus von Vienne vom 13. Okt. 501 (Ep. 4 ed. Thiel) ist nach J. Havet eine Fälschung des Oratorianers Vignier (gest. 1661); siehe Œuvres de Julien Havet 1, Paris 1896, 70 f.

Von Papst Hormisda (514—523) besitzen wir, dank der Collectio Avellana, einige neunzig Briefe, von denen die meisten sich mit dem akazianischen Schisma befassen. Erst nach dem Tode des Kaisers Anastasius, unter Justinus I., am 28. März 519, konnte das Schisma aufgehoben und die Wiederherstellung des Friedens zwischen Konstantinopel und Rom gefeiert werden. Die Formel „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden", welche Kaiser Justinus kirchlich rezipiert zu sehen wünschte, lehnte der Papst in einem Schreiben vom 25. März

521 (Ep. 137 Thiel) als unnütz und verwirrend ab. In einem Schreiben vom 13. August 520 (Ep. 124 Thiel) erklärte er, Faustus von Reji, der Semipelagianer, sei kein anerkannter Kirchenvater, über Gnade und freien Willen solle man Augustinus hören.

ML 63, 367—526. Thiel a. a. O. 739—1006. Die Korrespondenz Hormisdas aus den Jahren 514—521 ist in seltener Reichhaltigkeit durch die Coll. Avellana (Ep. 105—243), bei Günther a. a. O. 2, aufbewahrt worden, während auf anderem Wege nur sehr wenige Stücke überliefert sind. Ein Brief an Cäsarius von Arles (Ep. 9 Thiel) in der Coll. Arelatensis bei Gundlach a. a. O. 42—44. Ein Brief an den Afrikaner Possessor (Ep. 124 Thiel) bei Ed. Schwartz, Acta Conciliorum oecumen. t. 1, vol. 4. Berol. 1922—1923, pars 2, 44—46. Vgl. Jaffé a. a. O. 101 bis 109. O. Günther, Beiträge zur Chronologie der Briefe des Papstes Hormisda: Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 126 (1892) Abhdl. 11.

Papst Johannes I. (523—526) wird gern mit jenem Johannes Diaconus identifiziert, dem Boethius fast alle seine theologischen Schriften widmete und der wahrscheinlich auch selbst als Schriftsteller auftrat (§ 50, 4). Briefe aus den Tagen seines Pontifikats haben sich nicht erhalten.

Von Papst Felix IV. (526—530) liegen noch vier Briefe vor, die zumeist in die semipelagianischen Streitigkeiten eingreifen und sich ganz im Sinne der Erklärung des Papstes Hormisda gegen Faustus von Reji und für Augustinus aussprechen.

ML 65, 11—16. Ein Brief (Ep. 1 Migne) in der Coll. Arelatensis bei Gundlach a. a. O. 44 f. Vgl. Jaffé a. a. O. 110 f. — Ein Erlaß an Klerus, Senat und Volk, durch welchen Felix IV., dem Tode nahe, seinen Archidiakon Bonifatius zu seinem Nachfolger auf dem päpstlichen Stuhle ernannte, „Praeceptum papae Felicis morientis per quod sibi Bonifatium archidiaconum suum post se substituere cupiebat“, ist erstmalig durch A. Amelli 1883 veröffentlicht und dann häufig von neuem gedruckt und viel besprochen worden. Er steht auch bei Schwartz a. a. O. 96 f.; auch bei A. v. Harnack, Der erste deutsche Papst (Bonifatius II., 530—532): Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wiss., 1924, Philos.-hist. Kl., 24—42.

Bonifatius II. (530—532), ein Gote von Geburt, hat in einem Antwortschreiben an Cäsarius von Arles die Beschlüsse der Synode zu Orange vom Jahre 529 gutgeheißen und damit den semipelagianischen Streitigkeiten ein für allemal ein Ziel gesetzt. Andere Schreiben sind nicht erhalten.

ML 65, 31—34. Vgl. Jaffé a. a. O. 111 f.

Unter den fünf Briefen Johannes' II. (532—535) ragt eine an Avienus, Senator (= Kassiodor) und andere viri illustres gerichtete Darlegung der kirchlichen Lehre über Christus vom 24. März 534 hervor.

ML 66, 11—26. Drei nach Gallien gegangene Briefe in der Coll. Arelatensis bei Gundlach 45—48. Ein Brief an Kaiser Justinian in der Coll. Avellana bei Günther 1, 320—328. Der Brief an die genannten viri illustres auch bei Schwartz a. a. O. 206—210. Vgl. Jaffé 113.

3. Agapetus I. bis Vigilius. — In den sieben Briefen Agapetus' oder Agapitus' I. (535—536) ist wiederholt von Kaiser Justinian die Rede. Ein Glaubensbekenntnis, welches der Kaiser ihm überreichte, genehmigte der Papst mit dem Bemerken: „non quia laicis auctoritatem praedicationis admittimus, sed quia studium fidei vestrae patrum nostrorum regulis congruens confirmamus" (Ep. 1). Auf Bitten des bedrängten Ostgotenkönigs Theodahad hatte Agapetus sich persönlich nach Konstantinopel begeben, wo er freilich kein politisches Zugeständnis erlangte, aber einen kirchlichen Erfolg davontrug, indem er den monophysitischen Patriarchen Anthimus zur Resignation veranlassen und in dem Abte Menas einen orthodoxen Nachfolger bestellen konnte.

ML 66, 35—80. Zwei Briefe an Cäsarius von Arles in der Coll. Arelatensis bei Gundlach 54—57. Ein Brief an Justinian in der Coll. Avellana bei Günther 1, 342—347; vgl. 229 f. Jaffé 113—115.

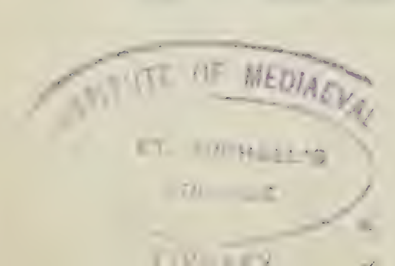
Von Papst Silverius (536—537) liegt nicht ein einziger Brief vor.

Papst Vigilius (537—555) ist sozusagen ganz durch den Dreikapitelstreit in Anspruch genommen worden. Um dem Nestorianismus den Todesstoß zu geben, hatte Kaiser Justinian, wie oben (§ 4, 4) berichtet, die drei Kapitel, d. i. die Person und die Schriften Theodors von Mopsuestia, die gegen Cyrill von Alexandrien und das Ephesinum gerichteten Schriften Theodorets von Cyrus und den Brief des Edesseners Ibas mit dem Anathem belegt. Auch aus solchen Kreisen, welche die sachliche Berechtigung dieses Edikts oder die Verwerflichkeit der drei Kapitel anerkannten, erhob sich Widerspruch, wenn schon im Morgenlande, so noch viel mehr in Rom und in Afrika. Das Edikt, urteilte man, trete in Gegensatz zu dem Konzil von Chalcedon, insofern das letztere Theodor von Mopsuestia und seine Schriften unbeanstandet gelassen, Theodoret und Ibas jedoch, nachdem sie den Nestorianismus abgeschworen, ausdrücklich wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen habe. Vom Kaiser nach Konstantinopel berufen, sprach Papst Vigilius sich anfangs sogar mit schroffer Entschiedenheit gegen das Edikt und seine Anhänger aus, gab dann aber, nach monatelangen Verhandlungen, am 11. April 548 ein nur noch bruchstückweise erhaltenes „Iudicatum" ab, welches die drei Kapitel anathematisierte, allerdings unter Beifügung verschiedener Klauseln, deren wesentlicher Sinn war: „salva in omnibus reverentia synodi Chalcedonensis". In Afrika und in Italien brach ein Sturm der Entrüstung los. Der Papst hielt es schließlich für geraten, in einem umfangreichen „Constitutum" vom 14. Mai 553 das „Iudicatum" vom Jahre 548 zurückzunehmen und zu erklären, er müsse es ablehnen, über Verstorbene das Anathem zu sprechen oder überhaupt in irgend einem Punkte über das Chalcedonense hinauszugehen. Das inzwischen am 5. Mai 553 zusammengetretene große Konzil zu Konstantinopel

anathematisierte aber die drei Kapitel, und Vigilius hat in zwei Schreiben vom 8. Dezember 553 und 23. Februar 554 die Beschlüsse des Konzils bestätigt und dasselbe damit zum Range eines ökumenischen Konzils erhoben. Außer den genannten Erlassen besitzen wir noch einige zwanzig Briefe des Papstes, deren Mehrzahl sich gleichfalls um den Dreikapitelstreit dreht. Von dem häretischen Charakter der drei Kapitel oder des durch sie vertretenen Nestorianismus von vornherein überzeugt, hat Vigilius in der Frage, ob eine Anathematisierung am Platze sei, eine unklare und schwächliche, durch äußern Druck bestimmte Haltung eingenommen.

ML 69, 15—328. Acht Briefe in der Coll. Arelatensis bei Gundlach 57—68. Zwei Briefe in der Coll. Avellana bei Günther 1, 348—356. Das letzte lange Schreiben vom 23. Februar 554 (Constitutum pro damnatione trium capitulorum) auch bei Schwartz a. a. O. 138—168. Jaffé 117—124. L. Duchesne, Vigile et Pélage, étude sur l'histoire de l'Église romaine au milieu du 6e siècle: Revue des questions historiques 36 (1884) 369—440; vgl. 37 (1885) 579—593. L. Lévêque, Étude sur le pape Vigile, Amiens 1887. W. Zeck, Vigilius: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 12 (1901) 956—959. G. Krüger, Vigilius: Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 20 (1908) 633—640.

Ein sehr hartnäckiger Verteidiger der drei Kapitel bzw. Gegner ihrer Verurteilung war ein Neffe des Papstes Vigilius und Diakon der römischen Kirche, Rustikus. Er begleitete seinen Oheim auf der Reise nach Konstantinopel, ließ sich dort gleichfalls für das Edikt des Kaisers gewinnen und stimmte dem Iudicatum vom 11. April 548, durch welches der Papst die drei Kapitel anathematisierte, anfangs lebhaft zu. Ohne Wissen und Willen des Papstes verbreitete er das Iudicatum auch in zahlreichen Abschriften, Abschriften, welche das Abendland in hellen Aufruhr versetzten. Es währte indes nicht lange, bis Rustikus zu den Gegnern des Iudicatum überging und nun den Papst als einen Feind und Fälscher des Chalcedonense hinstellte. Vigilius sah sich genötigt, Rustikus aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen und seines Amtes als Diakon zu entsetzen; siehe die Briefe des Papstes an Bischof Valentinianus von Tomi vom 18. März 550 (ML 69, 51—53) und an Rustikus selbst vom 15. August 550 (69, 43—51); in dem letzteren Briefe wird das unwürdige Verhalten des Adressaten und anderer römischer und afrikanischer Kleriker, welche damals in Konstantinopel weilten, eingehender geschildert. — Als das Konzil vom Jahre 553 die drei Kapitel anathematisierte, veröffentlichte Rustikus in Gemeinschaft mit dem afrikanischen Abte Felix eine Streitschrift wider den Konzilsbeschluß, von welcher Justinian Anlaß nahm, die beiden Verfasser nebst einer Anzahl von Freunden nach Ägypten in die Thebais zu verbannen. So meldet der Chronist Viktor von Tunnuna (ad a. 553). Nur aus dessen Worten ist die Schrift uns noch bekannt. — Im Exil oder nach der Rückkehr aus demselben verfaßte Rustikus unter dem Titel „Contra Acephalos disputatio“ ein umfangreiches Werk gegen die Monophysiten (die Gegner des Konzils von Chalcedon), welches in verstümmelter Gestalt, des Schlusses entbehrend, erhalten geblieben ist. Eine Ausgabe besorgte schon J. Sichard, Basel 1528; ein Abdruck bei ML 67, 167—1254. Das Werk verläuft in Form einer Disputation zwischen Rustikus und einem Monophysiten und bietet laut der Vorrede eine Zusammenstellung dessen, was „sowohl zu Konstantinopel als auch zu Alexandrien in Ägypten sowie zu Antinous in der Thebais und an benachbarten Orten“ Gegenstand mündlicher Verhandlungen im Freundeskreise des Verfassers gewesen war. — Nach dem Tode Justinians (14. November 565) hat Rustikus die alte



lateinische Übersetzung der Akten des Chalcedonense und ebenso die alte lateinische Übersetzung der Akten des Ephesinum nach griechischen und lateinischen Handschriften revidiert und korrigiert und diese Konzilsakten mit anderweitigen Urkunden, die er selbst sammelte und übersetzte, zu einem „Synodicum" verschmolzen, welches gleichfalls der Verteidigung der drei Kapitel dienen sollte. Eine neue Ausgabe bei Schwartz, Acta Conciliorum oecum. tom. 1, vol. 4, Berol. 1922—1923 (Synodici pars altera), vol. 3, 1929 (Synodici pars prior). Vgl. die jedesmalige Praefatio. — Weitere Nachrichten über Rustikus liegen nicht mehr vor.

4. Pelagius I. bis Pelagius II. — Papst Pelagius I. (555 bis 560) hat sich als römischer Diakon und Apokrisiar am Kaiserhofe zu Konstantinopel auch schriftstellerisch betätigt und insbesondere in der Dreikapitelfrage das Wort ergriffen, und zwar für die drei Kapitel, gegen das Konzil vom Jahre 553 und gegen Papst Vigilius. Eine sechs Bücher umfassende Schrift „In defensione trium capitulorum" ist, allerdings unvollständig, ohne das erste, den Anfang des zweiten und das Ende des sechsten Buches, in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts aufgefunden, aber noch nicht veröffentlicht worden. Durch den Kaiser zum Papst designiert, brachte Pelagius seine bisherige Ansicht der neuen Würde zum Opfer, indem er nunmehr in die Verurteilung der drei Kapitel einstimmte. Die Zahl der Briefe des Papstes hat durch die Entdeckung der Britischen Sammlung einen bedeutenden Zuwachs erfahren, so daß sie bis auf etwa hundert stieg. Viele Briefe treten oppositionellen oder schismatischen Bewegungen entgegen, welche durch Zweifel an der Glaubenstreue des Papstes namentlich in Oberitalien und im fränkischen Reiche hervorgerufen wurden.

ML 69, 393—422. Neue, aber meist sehr kurze Briefe aus der Coll. Britannica bei S. Loewenfeld, Epistolae Pontificum Rom. ineditae, Lipsiae 1885, 12—21. Elf Briefe in der Coll. Arelatensis bei Gundlach 69—83. Vgl. Jaffé 124—136. Über einen Brief an Bischof Laurentius von Centumcellae, dem heutigen Civitavecchia (ML 69, 416), siehe J. B. Sägmüller, Ein Aktenstück zur Militärseelsorge aus der Mitte des 6. Jahrhunderts: Theol. Quartalschr. 96 (1914) 592—599. Zwei Briefe des Papstes sind an Bischof Agnellus von Ravenna (553—566) gerichtet, von welchem noch ein den Arianismus bekämpfendes Schreiben „De ratione fidei ad Armenium" vorliegt (ML 68, 381—386). — Über die noch unedierte Schrift „In defensione trium capitulorum" siehe L. Duchesne im Bulletin Critique 5 (1884) 96; S. Reiter in den Serta Harteliana, Wien 1896, 134—137; Duchesne im Bessarione Ser. 2, vol. 3, Roma 1902, 138. Der römische Diakon Pelagius wird auch als der Übersetzer des fünften Buches der lateinischen „Vitae Patrum" oder „Verba Seniorum", ML 73, 851—992, bezeichnet.

Von den Päpsten Johannes III. (560—573) und Benediktus I. (574—578) sind keine echten Briefe mehr vorhanden.

Von Papst Pelagius II. (578—590) besitzen wir noch sieben Briefe, Zeugen der schweren Sorgen, die ihm die rohe Faust der Langobarden und auch die Hartnäckigkeit der Schismatiker in Oberitalien bereitet hat.

ML 72, 703—760. Vier dieser Briefe Pelagius' II, ein Brief an seinen Diakon und späteren Nachfolger Gregor und drei wahrscheinlich von Gregor

verfaßte Briefe an die Bischöfe Istriens stehen als Anhang zu den Briefen Gregors in den Mon. Germ. hist. Epist. 2, Berol. 1899, 440—467. Die drei letztgenannten Briefe auch bei Schwartz a. a. O. tom. 1, vol. 4, 2, 105—132. Vgl. Jaffé 137—140.

§ 53. Papst Gregor der Große.

(1. Charakteristik. 2. Lebenslauf. 3. Registrum epistolarum. 4. Regula pastoralis. 5. Dialogi. 6. Homilien und Kommentare. 7. Liturgisches. 8. Liber pontificalis.

1. Charakteristik. — Außer Leo I. führt nur noch ein Papst, Gregor I., den Ehrennamen des Großen. Zum ersten Mal bei dem Biographen Gregors, Johannes Diaconus, gegen Ende des 9. Jahrhunderts, auftretend, ist dieser Name seit dem 11. Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch übergegangen[1]. Er ist ein Zoll der Dankbarkeit für das Hirtenwalten Gregors. Die Jahre seines Pontifikats gehören der Weltgeschichte an. Durch Hebung des kirchlichen Lebens und Linderung der sozialen Not hat er einen großen Teil des Angesichts der Erde erneuert. Er übernahm die Kirche nach seinen eigenen Worten als ein altes, zerschlagenes Schiff, in welches schon von allen Seiten her die Wogen eindrangen, dessen morsche Planken, von unablässigen Stürmen gepeitscht, krachend den Untergang ankündigten[2]. Die ganze Welt schien aus den Fugen zu gehen, die unerhörten Schrecknisse der Natur und des Krieges wollten sich nur noch als die Vorboten des letzten Gerichts deuten lassen, Gregor selbst hat das Ende der Welt von der nächsten Folgezeit erwartet. Der eigenen Zeit ist er ein gottgesandter Helfer geworden. Er mußte ringen mit der Verzweiflung des Besiegten und dem Übermut des Siegers, und indem er sich selbst vergaß, wußte er beide zu gewinnen. Einnehmendes Entgegenkommen gegen spröde Gewalten im Bunde mit persönlicher Entschlossenheit und Tatkraft mag wenigen Größen auf geistlichen oder weltlichen Thronen in solchem Maße eigen gewesen sein wie Gregor. Er hat den päpstlichen Stuhl mit hellstem Glanz umkleidet und zu der mittelalterlichen Machtstellung des Papstums den Grund gelegt.

Auch als Schrifsteller hat sich Gregor das ganze Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart der höchsten Wertschätzung erfreut. Außer einer gewaltigen Masse von Briefen, die freilich zum größten Teile amtlichen oder geschäftlichen Charakter tragen, hinterließ er ein Werk über die Aufgaben der Seelenhirten, Dialoge über die Wundertaten der italischen Mönchsväter sowie zahlreiche Homilien oder Kommentare über biblische Bücher. Alle seine Schriften sind praktisch-aszetisch gerichtet. Sie wollen nicht mit Irrlehrern streiten, sondern zum Eifer im Guten anhalten, den geknickten Lebensmut wiederaufrichten, christliche Lebensweisheit an das Herz legen. Sie

[1] Vgl. dazu P. Lehmann im Hist. Jahrbuch 49 (1929) 220—222.
[2] Greg. M., Reg. epist. 1, 4; edd. Ewald et Hartmann 1, 5.

schöpfen dabei aus dem Buch der Bücher, aus der eigenen Erfahrung und aus anerkannten Kirchenvätern. Augustinus und Ambrosius werden als Lehrmeister ohnegleichen gefeiert. Wenn man schmackhafte Nahrung suche, schreibt Gregor, so solle man nicht zu seiner Kleie (nostrum furfurem) greifen, sondern zu dem Weizen Augustins, und nicht aus seinen Brünnlein schöpfen, sondern aus den Stromesfluten der heiligen Väter Ambrosius und Augustinus [1]. Gleichwohl indessen sind unmittelbare Entlehnungen aus diesen Vätern in Gregors Schriften kaum nachzuweisen. Gelegentlich werden der Jobkommentar des hl. Hilarius von Poitiers und die Ketzerverzeichnisse des Epiphanius, Philastrius und Augustinus erwähnt, auch einmal eine Rede Gregors von Nazianz. Im übrigen ist die Literatur der griechischen Kirche dem Papste fremd geblieben. Er hat auch während seines etwa sechsjährigen Aufenthalts zu Konstantinopel als päpstlicher Apokrisiar keine Muße gefunden, Griechisch zu lernen, und erklärt wiederholt: „graecae linguae nescius (sum)“, „nec graece novimus“ [2].

Der klassisch-lateinischen Literatur steht er ablehnend, schroff ablehnend, gegenüber. Nie zitiert er einen heidnischen Autor, nie ein Dichterwort. Einem gallischen Bischofe, der Grammatik lehrte, bezeigt er sein Mißfallen mit den Worten, es könne doch nicht ein und derselbe Mund das Lob Juppiters und auch das Lob Christi künden [3]. Einem Freunde, dem er seinen Jobkommentar übersendet, bekennt er zum voraus, daß er die Sprachkünsteleien der Grammatiker verachte und an irgend welchen Redefiguren kein Gefallen finde und vor Barbarismen nicht zurückschrecke, sondern die Ausdrucksweise der heiligen Bücher sich zur Richtschnur nehme und es für äußerst unwürdig halte, das Wort Gottes unter die Regeln des Donatus zu zwängen [4]. Laut demselben Briefe hat er es aber auch wieder nicht versäumt, die mündlich vorgetragenen und von anderer Hand aufgenommenen Abschnitte jenes Kommentars genau durchzusehen. um sie den von ihm selbst diktierten Abschnitten stilistisch anzugleichen, und laut dem Eingange seiner Dialoge über die Taten der frommen Väter hat er manche Mitteilungen seiner Gewährsmänner nicht wörtlich wiedergegeben, sondern in ein neues Gewand gekleidet, weil die Schriftsprache die Rustizismen der Umgangssprache nicht ertrug (haec rusticano usu prolata stilus scribentis non apte susciperet) [5]. Immerhin lassen Gregors Schriften Kunst der Anlage und Eleganz der Form vermissen, und in Sprache und Stil tragen sie eine gewisse selbstbewußte Gleichgültigkeit oder auch Nachlässigkeit zur Schau, ohne daß jedoch die Klarheit und Durchsichtigkeit Schaden litte. Gregor versteht es vielmehr vortrefflich, seinen

---

[1] A. a. O. 10, 16; 12, 16a; edd. Ewald et Hartmann 2, 251 363.
[2] A. a. O. 7, 29; 11, 55. [3] A. a. O. 11, 34. [4] A. a. O. 5, 53a, 5.
[5] Dial. 1, prol.; ML 77, 153.

Ausdruck seinem Zwecke dienstbar zu machen; nur im Streben nach allseitiger Verständlichkeit schiebt er andere Rücksichten zur Seite. Daß er, wenn es ihn drängt, auch die gehobene Rede zu handhaben weiß, bezeugen seine Homilien, namentlich da, wo sie, wie es häufiger der Fall, in erschütternden Tönen die Anzeichen des nahenden Weltendes oder die Schrecken des Jüngsten Gerichts schildern.

In Druck erschienen die Schriften Gregors zuvörderst 1516 zu Lyon und 1518 zu Paris. Höher stand schon die Ausgabe des Bischofs Petrus Tossinianensis von Venusi, Rom 1588—1593 in 4 Foliobänden, die öfters nachgedruckt wurde. Weitere Fortschritte machten P. Gussanvilläus (Goussainville), Paris 1675 in 3 Foliobänden, und die Mauriner unter Führung von D. Sammarthanus (de Sainte Marthe), Paris 1705 in 4 Foliobänden, wiederholt Venedig 1744. Einen vermehrten und verbesserten Abdruck der Mauriner-Ausgabe besorgte J. B. Gallicciolі, Venedig 1768—1776 in 16 Quartbänden, und neuerdings ML 75—79. Übrigens zählt die Mauriner-Ausgabe keineswegs zu den besten Leistungen dieser berühmten Editoren.

A. Sepulcri, Gregorio Magno e la scienza profana: Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 39 (1904) 962—976. Lo stesso, Le alterazioni fonetiche e morfologiche nel Latino di Gregorio Magno e del suo tempo (Estratto dagli Studi Medievali), Torino 1904; vgl. F. X. Burger im Archiv f. latein. Lexikographie und Grammatik 14 (1906) 295—297. V. Diglio, La bassa latinità e San Gregorio Magno, Benevento 1912. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 619—622.

G. Calligaris, San Gregorio Magno e le paure del prossimo finimondo nel Medio-Evo: Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 31 (1896) 264—286. Fr. Görres, Papst Gregor I. der Große und das Judentum: Zeitschr. f. wiss. Theol. 51 (1908) 489—505. J. Tixeront, La doctrine pénitentielle de St. Grégoire le Grand: Bulletin d'ancienne littér. et d'archéol. chrét. 2 (1912) 241—258. Ch. Boucaud, St. Grégoire le Grand et la notion chrétienne de la richesse, Paris 1912. A. Lagarde, Le pape St. Grégoire a-t-il connu la confession? Revue d'histoire et de littér. relig. 17 (1912) 160—183. P. Schulze, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendenlehre von Gregor d. Gr. bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur (Inaug.-Diss.), Greifswald 1914. J. Lebon, Le prétendu docétisme de la christologie de St. Grégoire le Grand: Recherches de théologie ancienne et médiévale 1 (1929) 177—201.

2. Lebenslauf. — Gregor ist um 540 zu Rom geboren worden aus altem, vornehmem und reichem Geschlechte. Er schlug die Verwaltungslaufbahn ein und ward schon früh, wahrscheinlich 573, zur Würde eines Prätors der Stadt Rom befördert. Die Reize äußern Glanzes schienen eine Zeit lang über die Neigung zu einem gottgeweihten Leben, wie sie einst die Seele des Jünglings erfüllt hatte, den Sieg davonzutragen[1]. Nach längerem Schwanken indessen entsagte Gregor allen weltlichen Hoffnungen und verkaufte die ererbten Güter, um von dem Erlöse die Armen zu unterstützen und sieben Klöster zu erbauen, sechs in Sizilien und ein siebtes, zu Ehren des Apostels Andreas,

[1] Siehe die Selbstbekenntnisse in dem Briefe Gregors an seinen Freund Leander von Sevilla, Reg. epist. 5, 53a, 1; edd. Ewald et Hartmann 1, 354.

in seinem eigenen Palaste zu Rom auf dem Mons Scaurus, jetzt Monte Celio. Hier ward er selbst Mönch und lebte nun nach der Regel des hl. Benedikt mit solcher Strenge, daß er seine zarte Gesundheit untergrub und sogar sein Leben in Gefahr brachte. Gleichwohl pflegte er in späteren Jahren mit schmerzlicher Sehnsucht auf die goldenen Tage der Klosterabgeschiedenheit zurückzublicken[1]. Papst Benedikt I. (574 bis 578) entriß ihn dieser Abgeschiedenheit, indem er ihn zum Regionardiakon bestellte, und Benedikts Nachfolger, Pelagius II., betraute ihn, etwa 579, mit dem ebenso ehrenvollen wie verantwortungsschweren Amte eines Apokrisiarius oder Nuntius am Hofe des Kaisers Tiberius II. zu Konstantinopel. Nachdem er dort nicht geringe Erfolge errungen, durfte er 585 in sein Kloster zurückkehren, wo er bald darauf zum Abt erwählt ward. Der Anblick angelsächsischer Jünglinge auf dem Sklavenmarkte weckte in ihm den Plan, sich nach England einzuschiffen, um einem unverdorbenen Volke die Segnungen des Evangeliums und der Zivilisation zu bringen. Er hatte bereits mit Zustimmung des Papstes heimlich Rom verlassen, als das Volk den Papst nötigte, durch Eilboten den Wohltäter und Liebling des Volkes zurückzurufen. Am 7. Februar 590 starb Papst Pelagius an der Pest, und sogleich wurde Gregor durch einstimmigen Zuruf von Geistlichkeit, Senat und Volk zum Papst gewählt. Er hat kein Mittel unversucht gelassen, sich diesem Votum zu entziehen. Sobald jedoch die Bestätigung der Wahl durch Kaiser Mauricius eingetroffen, wurde er vom Volke im Triumphe nach St. Peter geführt und am 3. September 590 konsekriert. Vierzehn Jahre lang sollte er den Hirtenstab führen, für ihn Jahre rastloser Arbeit, für Kirche und Gesellschaft Jahre der Gesundung und Erstarkung. Kein Erfolg scheint ihm selbst so große Genugtuung bereitet zu haben wie die Eroberungen, welche die von ihm ausgesandten Missionäre Englands, seine Ordensbrüder Augustinus und Genossen, machten. In seinen letzten Jahren hatte er fast ununterbrochen mit Krankheiten zu kämpfen und vermochte sich kaum noch an hohen Festtagen zur Feier des Gottesdienstes vom Lager zu erheben. Anfang März 604, nach der gewöhnlichen Annahme am 12. März 604, legte er das müde Haupt zur ewigen Ruhe nieder.

Eine „Vita S. Gregorii P.“ hat zuerst, um 713, ein nicht genannter Mönch des englischen Klosters Withby geschrieben. Durch seinen Mund sprach die angelsächsische Tradition über den Apostel Englands. Vollständig ist die Schrift erst durch Fr. A. Gasquet, A Life of Pope St. Gregory the Great, London 1904, herausgegeben worden. Vgl. über dieselbe P. Ewald in den Historischen Aufsätzen, dem Andenken an G. Waitz gewidmet, Hannover 1886, 17—54. H. Moretus in den Analecta Bollandiana 26 (1907) 66—72. — Eine zweite Vita verfaßte gegen Ende des 8. Jahrhunderts, wahrscheinlich nach 787, Paulus Diaconus (Paul Warnefried), Mönch zu Cassino. Die älteren Ausgaben (ML

---

[1] Siehe namentlich den Eingang seiner Dialoge; ML 77, 149—152.

75. 41—59) bieten einen Text, der später erweitert worden ist. Die ursprüngliche Fassung veröffentlichte H. Grisar in der Zeitschr. f. kath. Theol. 11 (1887) 158—173. — Um das Ende des 9. Jahrhunderts schrieb Johannes Diaconus zu Rom eine dritte Vita in vier Büchern (ML 75. 59—242), Papst Johannes VIII. (872—882) gewidmet, der es befremdend gefunden hatte, daß wohl die Angelsachsen und die Langobarden, nicht aber die Römer eine Biographie Gregors besäßen. Mit Recht betont Johannes zu Eingang die archivalische Quellenmäßigkeit seiner Darstellung („vitam ipsius de scrinio sanctae sedis apostolicae tanto plenius quanto et certius carpere studuissem"). Doch hat er hauptsächlich aus den Briefen Gregors geschöpft, die auch uns noch zugänglich sind; vgl. P. Ewald im Neuen Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 3 (1878) 536—542. Siehe auch W. Stuhlfath, Gregor I. d. Gr., sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papste, nebst einer Untersuchung der ältesten Viten (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 39), Heidelberg 1913. — Über byzantinische Viten Gregors siehe H. Delehaye, St. Grégoire e Grand dans l'hagiographie grecque: Analecta Bolland. 23 (1904) 449—454. — Aus neuerer Zeit seien genannt G. J. Th. Lau, Gregor I. d. Gr., nach seinelm Leben und seiner Lehre geschildert, Leipzig 1845. Fr. und P. Böhringer, Die Väter des Papsttums: Leo I. und Gregor I. (Die Kirche Christi und ihre Zeugen 12 [2]), Stuttgart 1879. Ed. Clausier, St. Grégoire le Grand, pape et docteur de l'église, Paris 1886. 1891. C. Wolfsgruber, Gregor d. Gr., Saulgau 1890, 1897. P. de Santi, San Gregorio Magno, Roma 1904. J. Auriault, St. Grégoire le Grand, Paris 1904. F. X. Dudden, Gregory the Great, his place in history and thought, London 1905, 2 vols. T. Tarducci, Storia di San Gregorio Magno e del suo tempo, Roma 1909. H. H. Howorth, S. Gregory the Great, London 1912. P. Batiffol, St. Grégoire le Grand [2], Paris 1928 (Les Saints).

3. Registrum epistolarum. — Ein treuer Spiegel seiner amtlichen Tätigkeit und ein sprechendes Denkmal seines Geistes ist die Korrespondenz Gregors, sein „Registrum epistolarum". Daß er selbst ein Register, eine Zusammenstellung seiner Schreiben in vierzehn Büchern, nach den Jahren seines Pontifikates, anlegen ließ, ist durch erstklassige Zeugen, den Biographen Johannes Diaconus und den Erzbischof Ildefons von Toledo, sichergestellt. Die Frage, inwieweit dieses Register uns noch vorliegt, ist bestritten. Nach den glänzenden Untersuchungen Ewalds, zu denen über hundert Handschriften herangezogen wurden, besitzen wir das Originalregister nicht mehr, wohl aber noch drei alte Auszüge aus demselben. Der umfangreichste Auszug, der allein den Namen „Register" verdient und in der handschriftlichen Überlieferung auch wirklich den Titel „Register" führt, ist die von Papst Hadrian I. (772—795) veranstaltete, für Kaiser Karl d. Gr. bestimmte Sammlung von Briefen Gregors. Sie ist nach Indiktionen geordnet, erstreckt sich über die ganze Regierungszeit des Papstes und enthält 686 oder, weil drei Briefe zweimal auftreten, 683 Briefe. Ein zweiter Auszug zählt 200 Briefe, welche wahrscheinlich sämtlich der Indiktion 2 (598—599) angehören, und der Umfang des dritten Auszuges schwankt in den Handschriften zwischen 51 und etwas mehr Briefen, welche drei nicht aufeinander folgenden Indiktionen (13, 4, 10) entnommen sind. Anscheinend sind diese zwei kleineren Auszüge noch älter als der an

erster Stelle genannte. Da dieselben zusammen 165 Briefe bieten, welche in dem ersten Auszuge fehlen, so beläuft sich die Gesamtzahl der in den drei Auszügen enthaltenen Briefe auf 848. Ewald suchte die Auszüge wieder ineinander zu verarbeiten und so das verloren gegangene Originalregister, soweit es möglich war, wiederherzustellen. Eine auf diese Grundlage aufgebaute neue Textausgabe, die Ewald nur mehr in Angriff nehmen konnte, ist nach seinem frühen Tode durch Hartmann zum Abschluß gebracht worden. Zu allgemeiner Überraschung glaubte Peitz (1917) die Forschungsergebnisse Ewalds umstürzen zu können, indem er die Sätze verfocht, die große Sammlung von 683 Briefen sei nicht ein Auszug, sondern eine vollinhaltliche Abschrift, eine getreue Wiedergabe des Originalregisters, während die zwei kleineren Sammlungen, die Ewald und Hartmann mit der großen vereinigten, niemals Bestandteile des Registers gewesen seien. Die Entgegnungen Tangls und Posners lassen indessen erwarten, daß es an den entscheidenden Punkten doch wohl bei Ewalds Aufstellungen verbleiben wird.

Jedenfalls hat das Register nicht sämtliche Briefe Gregors umfaßt. Auch uns sind auf anderem Wege noch mehrere weitere Briefe zugegangen. Die neuen Herausgeber haben, über den Rahmen der Register-Handschriften hinausgreifend, nicht bloß Briefe aufgenommen, welche in Verbindung mit anderweitigen Schriften Gregors überliefert sind (wie Reg. 1, 24a; 5, 53a; 12, 16a), sondern auch Briefe, welche nur aus alten Kanonsammlungen und aus Bedas Kirchengeschichte der Angeln bekannt sind. So ein römisches Synodalschreiben vom Jahre 595 (5, 57a), ein Schreiben des Papstes an nach England reisende Mönche (6, 50a), ein Antwortschreiben des Papstes auf neun kirchenrechtliche Fragen des Bischofs Augustinus von Canterbury (11, 56a). Das letztgenannte Schreiben ist aber auch schon oft als unecht bezeichnet worden.

Das Bild der amtlichen Tätigkeit Gregors, wie es diese Briefe entrollen, hat etwas Überwältigendes. Er, der nichts mehr liebt als stille Zurückgezogenheit, scheint überall da zur Stelle zu sein, wo es etwas zu schlichten oder zu heilen gibt. Auch des Kleinsten nimmt er sich mit Liebe an, auch in die entlegensten Winkel dringt sein Auge. Er bezieht Getreide aus den Ländereien der römischen Kirche in Sizilien, um das hungernde Rom mit Brot zu versorgen. Er schickt Soldaten ins Feld, um die Griechen im Kampfe mit den wilden Langobarden zu unterstützen und endlich Ruhe in Italien herzustellen. Das aus dem Dreikapitelstreite erwachsene Schisma zwischen der mailändischen Kirchenprovinz und Rom weiß er beizulegen. Die katholischen Bischöfe Afrikas kann er zu einheitlicher Stellungnahme gegenüber den Donatisten zusammenschließen. Mit dem aufstrebenden Volke der Franken knüpft er nähere Beziehungen an und verschmäht es nicht, auch mit der übelbeleumundeten Königin Brunhilde Briefe zu wechseln.

Den Angelsachsen sendet er Glaubensboten und verfolgt und überwacht sorgsam die Fortschritte der Missionstätigkeit. Schwierig gestaltete sich das Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel. Das kommende große Schisma warf seine Schatten voraus. Wie schon sein Vorgänger Pelagius II. geriet auch Gregor in heftigen Zwist mit dem Patriarchen der Kaiserstadt wegen des von letzterem in Anspruch genommenen Titels „Ökumenischer Patriarch". Gregor wußte nicht, daß dieser Titel auch in früheren Tagen bereits gebraucht worden war, sah aber in demselben mit Recht eine Herausforderung, weil eine Beeinträchtigung der Rechte aller übrigen Bischöfe und insbesondere des Bischofs von Rom. Bezeichnend für seine ideale Auffassung des kirchlichen Vorsteheramtes war es, daß er seinerseits nunmehr den bei den Päpsten stehend gebliebenen Titel annahm „Servus servorum Dei".

Die neue Ausgabe des „Registrum epistolarum" von P. Ewald und L. M. Hartmann erschien in den Monum. Germ. hist. Epist. 1—2, Berol. 1891—1899. Ewald hat auch die Regesten Gregors bei Ph. Jaffé, Reg. Pontif. Rem.[2] 1 (1885) 143 bis 219, bearbeitet. — Ausgewählte Briefe Gregors wurden ins Deutsche übersetzt von Th. Kranzfelder, Kempten 1874 (Bibl. der Kirchenväter). Eine reichere Auswahl englisch von J. Barmby in A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. 2, vol. 12—13, New York 1896—1898. — P. Ewald, Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I.: Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 3 (1878) 431—625; vgl. 7 (1882) 587—604. L. M. Hartmann, Zur Chronologie der Briefe Gregors I.: ebd. 15 (1890) 411—417; vgl. 527—549. F. Ermini, Sull' Epistolario di Gregorio Magno, note critiche, Roma 1904. W. M. Peitz, Das Register Gregors I., Beiträge zur Kenntnis des päpstl. Kanzlei- und Registerwesens bis auf Gregor VII. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen der Zeit" 2, 2), Freib. i. Br. 1917. M. Tangl, Gregor-Register und Liber diurnus: Neues Archiv usf. 41 (1917—1919) 741—752 (gegen Peitz). E. Posner, Das Register Gregors I.: ebd. 43 (1922) 245—315 (gegen Peitz). — Über die Frage nach der Echtheit des Antwortschreibens Gregors an Augustinus von Canterbury (Reg. epist. 11, 56[a]) vgl. etwa J. B. Sägmüller in der Theol. Quartalschr. 81 (1899) 160. — Die Literatur über den Streit wegen des Titels „Ökumenischer Patriarch" dürfte am vollständigsten verzeichnet sein bei Krüger in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 9 (1901) 302. Nachzutragen wäre namentlich S. Vailhé, Le titre de patriarche œcouménique avant S. Grégoire le Grand: Échos d'Orient 11 (1908) 65—69. — Über die drei „kriechenden" Briefe an den Usurpator Kaiser Phokas (602—610) und seine Gattin Leontia, Briefe, die man Gregor oft verübelt hat, siehe Fr. Görres, Papst Gregor d. Gr. und Kaiser Phokas: Zeitschr. f. wiss. Theol. 44 (1901) 592—602.

4. Regula pastoralis. — Das Ideal eines Seelenhirten, wie es seine Briefe in praktischer Verwirklichung vorführen, hat Gregor theoretisch entwickelt in seinem „Liber regulae pastoralis". Das berühmte Werk ist einem Johannes gewidmet, der „coepiscopus" genannt wird, ohne daß sein Bischofssitz angegeben würde. Die älteste Überlieferung ist auffälligerweise gespalten. Nach den drei alten Viten Gregors, von einem ungenannten englischen Mönche, von Paulus Diaconus und Johannes Diaconus, handelt es sich um Erzbischof Johannes von Ravenna,

einen alten Freund des Papstes, nach Isidor von Sevilla und Ildefons von Toledo hingegen um jenen Patriarchen Johannes von Konstantinopel, mit welchem der Papst später wegen des Titels eines ökumenischen Patriarchen gestritten hat. Die Biographen werden jedoch mehr Vertrauen beanspruchen dürfen als die spanischen Zeugen [1]. Genug, Johannes hatte Gregor Vorwürfe darüber gemacht, daß er sich nach der Wahl zum Papste durch die Flucht den Lasten des Amtes entziehen wollte, und Gregor begründete nun sein Verhalten dadurch, daß er die Hoheit und Verantwortlichkeit des Amtes darlegt. So rechtfertigte einst Gregor von Nazianz seine Flucht vor der Seelsorgetätigkeit mit der herrlichen Rede über die Erhabenheit der priesterlichen Würde und später Chrysostomus seine Flucht vor der Bischofsweihe mit den an die Rede des Nazianzeners sich anlehnenden Büchern über das Priestertum. Auch Papst Gregor gedenkt der Rede des Nazianzeners [2], geht aber durchaus seine eigenen Wege, indem er in vier Büchern die vier Fragen erörtert, wie man für die Übernahme des geistlichen Amtes vorbereitet sein, wie man den Anforderungen des Amtes gemäß sein eigenes Leben einrichten, wie man andere lehren und leiten, wie man endlich durch tägliche Einkehr in sich selbst das Bewußtsein um die Pflichten des Amtes lebendig erhalten müsse. Die Antwort auf diese letzte Frage oder das vierte Buch besteht nur aus einem einzigen Kapitel. Den umfang- und inhaltsreichsten Teil des Ganzen bildet das dritte Buch, über die Lehraufgabe des Seelsorgers. Weil nicht allen gegenüber dasselbe Wort am Platze ist, so werden Gruppen oder Klassen der Lehr- und Ermahnungsbedürftigen unterschieden, um die einer jeden angemessene Behandlungsweise klarzustellen: die Männer und die Frauen, die Jünglinge und die Greise, die Armen und die Reichen, die Fröhlichen und die Traurigen, die Untergebenen und die Vorgesetzten usw. Diese Aufzählung der verschiedenen Menschenklassen zieht sich in die Länge. Auch das zweite Buch, über die Gestaltung des eigenen Lebens, läßt sich in Einzelheiten ein, insofern es, unter häufiger Bezugnahme auf das alttestamentliche Gesetz, die Amtstracht des Hohenpriesters und sonstige Ritualbestimmungen, die Tugenden erläutert, mit welchen der Seelsorger geschmückt sein soll. Durch alle Bücher tönt die Stimme eines Menschenkenners, der die Schwächen und Bedürfnisse der verderbten Natur genau zu zergliedern und klar und eindringlich die rechten Heilmittel an die Hand zu geben versteht.

[1] Die Zeugnisse sind zusammengestellt und eingehender gewürdigt bei G. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 68—70. v. Dzialowski entscheidet sich für den Konstantinopolitaner und ebenso auch Krüger bei Schanz a. a. O. 617. Hartmann ist in der Ausgabe des Registers, zu Ep. 1, 24 a, für den Ravennaten eingetreten.

[2] Reg. past. 3, prol.; ML 77, 49.

Daß er das Werk zu Anfang seines Pontifikats verfaßt hat, also etwa 591, bezeugt Gregor selbst[1]. Manche Stellen desselben, insbesondere Stellen des zweiten Buches, über den Lebenswandel des Hirten, kehren wörtlich in dem Schreiben wieder, mit welchem Gregor im Februar 591 den Patriarchen des Morgenlandes seine Thronbesteigung anzeigte[2]. Der Erlaß dieses Schreibens wird in die Zeit der Ausarbeitung der Regula gefallen sein. Das sechste Kapitel des zweiten Buches verweist zweimal auf die „Libri morales", die Gregor schon als Apokrisiar zu Konstantinopel in Angriff nahm, und das erste Kapitel des dritten Buches, das Verzeichnis der verschiedenen von dem Seelsorger zu betreuenden Menschenklassen, steht auch bereits in diesen „Libri morales", und zwar hier mit dem Zusatze: „in alio opere id explere appetit animus" [3]. Eine Ausführung über das Thema des dritten Buches hat also Gregor schon vorgeschwebt, lange bevor er an eine Rechtfertigung seines Verhaltens bei der Papstwahl denken konnte.

Schnell hat das Werk sich den Weg gebahnt durch Italien, Spanien, Gallien und das Land der Angeln. Dem griechisch redenden Morgenland ward es durch eine Übersetzung des Patriarchen Anastasius II. von Antiochien (gest. 609) zugänglich gemacht. König Alfred d. Gr. von England (gest. 901) übersetzte es ins Angelsächsische. Im Frankenreiche bestimmten mehrere Synoden des 9. Jahrhunderts, daß alle Bischöfe die Regula Gregors zur Richtschnur ihres Lebens und Wirkens machen sollten, und nach einer Mitteilung Hinkmars von Reims (gest. 882) pflegte der Bischof bei der Konsekration außer den Kanones auch die Regula Gregors zu beschwören[4].

Die Handschriften der Regula sind, wie zu erwarten, sehr zahlreich; siehe die Vorbemerkung der Mauriner-Ausgabe bei ML 77, 11 f. Über eine Handschrift zu Troyes aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts vgl. Hartmann im Neuen Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 15 (1890) 530 f. Über eine Handschrift des 9. Jahrhunderts handelt V. Federici, La „Regula pastoralis" di S. Gregorio Magno nell' Archivio di S. Maria Maggiore: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde 15 (1901) 12—31. — Sonderabdrucke der Mauriner-Ausgabe (ML 77, 13—128) besorgten E. W. Westhoff, Münster i. W. 1860; H. Hurter, Innsbruck 1872 (SS. Patrum opusc. sel. 20). — Die griechische Übersetzung des Patriarchen Anastasius II. von Antiochien ist, wie schon früher bemerkt (§ 29, 3), verloren gegangen. Auf die Mitteilung, daß sein Werk dem Patriarchen sehr gefallen habe, antwortete Gregor, ihm habe es sehr mißfallen, daß die Griechen, die doch Besseres zur Hand hätten, sich mit so minderwertiger Ware abgäben (ut qui meliora habent in minimis occupentur, Epist. 12, 6). — Die altenglische Übersetzung König Alfreds edierte H. Sweet, London 1871 (Publications of the Early English Text Society 45 50). Vgl. A. Brandl, Englische Literatur, bei H. Paul, Grundriß der germanischen Philologie 2, 1, Straß-

---

[1] Epist. 5, 53: „in episcopatus mei exordio."

[2] Epist. 1, 24.

[3] Vgl. Reg. past. 3, 1 und Moralia 30, 3, 13; ML 77, 50 f. und 76, 530 f.

[4] Hincm. Rem., Opusc. 55 capit. praef.; ML 126, 292.

burg 1901—1909, 1067 f. — Moderne deutsche Übersetzungen von C. Haas, Tübingen 1868; von Th. Kranzfelder, Kempten 1873 (Bibliothek der Kirchenväter); von B. Sauter, Freiburg i. Br. 1904. Eine neue französische Übersetzung von J. Boutet in der Collection Pax 29, Maredsous 1928.

5. Dialogi. — Eine kaum minder glänzende Zukunft war den Dialogi beschieden, einer reichen Sammlung von Wundererzählungen im Gewande eines Zwiegesprächs. Ermüdet von Sorge und Arbeit, hat sich Gregor an einen stillen Platz zurückgezogen und sich der Trauer darüber hingegeben, daß es ihm nicht vergönnt sei, in klösterlicher Ruhe dem Heile seiner Seele zu leben. Einem Jugendfreunde, dem Diakon Petrus, der ihm nachgegangen, klagt er, wie sehr ihn die Erinnerung an so viele Männer niederdrücke, die fern von den Zerstreuungen der Welt sich im Verborgenen zur höchsten Vollkommenheit aufzuschwingen vermochten. Petrus weiß nicht, daß Italien Heilige hervorgebracht habe, die Zeichen und Wunder verrichteten — ein großer Heiliger, setzt er voraus, muß auch ein Wundertäter sein —, Gregor aber kann ihm eine ganze Schar italischer Mönche vorführen, von denen er durch glaubwürdige Zeugen, ehrwürdige Greise, gar wunderbare Dinge erfahren hat. Das erste der vier Bücher handelt von Abt Honoratus von Fundis, Prior Libertinus von Fundis, Felix dem Krummen, Abt Equitius und manchen andern sonst kaum bekannten Heiligen. Das zweite ist seinem vollen Umfange nach den Wundern des hl. Benedikt gewidmet (§ 48, 1). Das dritte Buch ruft wieder verschiedene Geistesmänner auf, an ihrer Spitze Paulinus von Nola. Das vierte endlich berichtet speziell über solche wunderbare Erscheinungen, welche geeignet sind, das Fortleben der Seele nach dem Tode zu beweisen und die Lehre vom Fegfeuer zu beleuchten. Ab und zu greift Petrus durch Fragen und Ausrufe in den Gang der Erzählung ein und gibt damit zu aszetischen, dogmatischen, exegetischen Bemerkungen Anlaß[1].

Das Recht, zu erzählen, was er nicht selbst gesehen, sondern von andern gehört hat, entnimmt Gregor in seinem Vorwort dem Beispiel der Evangelisten Markus und Lukas. Er habe aber auch nicht versäumt, immer wieder genau die Quellen anzugeben, aus denen er geschöpft. Mitunter habe er die Mitteilungen seiner Gewährsmänner mit ihren eigenen Worten wiederholt, anderswo habe er ihre bäurische Redeweise in die Schriftsprache übertragen. Ohne Zweifel ist Gregor ein treuer und zuverlässiger Dolmetsch gewesen, während die Vertrauenswürdigkeit seiner Zeugen nicht in gleichem Maße verbürgt ist. Alle aber, auch Gregor, haben einer gewissen Wundersucht gehuldigt, wie sie der verzagten und entmutigten Zeit überhaupt eigen war. Irdischen Trostes bar, pflegt der noch gläubige Mensch um so dringender

[1] Dial. 4, 4 vertritt Gregor die Meinung, daß die Befremden weckenden Stellen des Buches des Predigers, wie Pred. 3, 19, gegnerische Einwürfe seien, denen der Verfasser vorläufig Raum gebe, um sie im Fortgange richtigzustellen.

nach himmlischem Troste auszuschauen und um so lieber in natürlichen Vorkommnissen besondere göttliche Macht- und Gnadenerweise zu erblicken. Dem herrschenden Geschmack und Bedürfnis so sehr entgegenkommend, haben die Dialoge alsbald ungewöhnlich große Verbreitung gefunden und bedeutsamen Einfluß auf das mittelalterliche Geistesleben gewonnen. Durch Papst Zacharias (741—752), einen geborenen Griechen, wurden sie ins Griechische übersetzt, durch andere Hände ins Angelsächsische, ins Altfranzösische, ins Italienische.

Über die Echtheit des Werkes, die früher hin und wieder in Zweifel gezogen wurde, weil die Leichtgläubigkeit des Erzählers anstößig erschien, ist heute kein Wort mehr zu verlieren. Es ist in den Jahren 593—594 niedergeschrieben worden, drei Jahre nach der Pest, welche 590 Rom verwüstete (4, 26 36), ungefähr fünf Jahre nach der Tiberüberschwemmung vom November 589 (3, 19). Nach anderweitigen Andeutungen darf der Juli 593 als terminus a quo und der November 594 als terminus ante quem für die Niederschrift gelten.

„Dialogorum libri quattuor de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum" ML 77, 149—432. Das zweite Buch, welches hier fehlt, steht als „Vita S. Benedicti" ML 66, 125—204. Sonderausgaben dieses zweiten Buches sind § 48, 1 genannt worden. Zerstreute Exzerpte aus den Dialogen in neuer Textesrezension bei G. Waitz in den Mon. Germ. hist. Scriptores rerum Langob. et Ital., Hannov. 1878, 524—540. Eine neue Ausgabe des ganzen Werkes bei U. Morica in den Fonti per la storia d'Italia 57, Roma 1924. Über die Abfassungszeit des Werkes siehe G. Pfeilschifter, Die authentische Ausgabe der Evangelien-Homilien Gregors d. Gr. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München 4), München 1900, 68—71. Zu der Dialogform (bei Sulpicius Severus und bei Gregor) vgl. P. R. C. Norton, The use of Dialogue in the Vitae Sanctorum: The Journ. of Theol. Studies 27 (1926) 388—395. Über die Frage, „ob die Dialoge Geschichte enthalten", siehe H. Schrörs in der Zeitschr. f. kath. Theol. 45 (1921) 184—207.

Die griechische Übersetzung des Papstes Zacharias ist in den alten Ausgaben der Dialoge (ML 77) dem lateinischen Originale an die Seite gestellt. Über eine römische Handschrift dieser Übersetzung aus dem Jahre 800 handelte P. Batiffol, Librairies byzantines à Rome: Mélanges d'archéologie et d'histoire 8 (1888) 297—308. Siehe auch S. G. Mercati, Sull' epigramma acrostico premesso alla versione greca di S. Zaccaria Papa del „Liber dialogorum" di S. Gregorio Magno: Bessarione anno 23 vol. 35 (1919) 67—75. Von den Dialogen hat Gregor bei den Griechen und Slawen den Namen ὁ Διάλογος erhalten, wie ja auch griechische Autoren nach ihren Werken zubenannt wurden: Johannes Klimax, Antonios Melissa usw. — Die altenglische Übersetzung von Bischof Werferth von Worchester, gest. 915, steht in der Bibliothek der angelsächsischen Prosa 5, Leipzig 1900. Vgl. A. Brandl bei Paul, Grundriß der germanischen Philologie 2, 1², 1063 f. — Die altfranzösische Übersetzung, aus dem 12. Jahrhundert, ward erstmalig herausgegeben durch W. Förster, Halle a. S. 1876. Vgl. L. Wiese, Die Sprache der Dialoge des Papstes Gregor [d. i. der altfranzösischen Übersetzung], Halle 1899. — Drucke einer altitalienischen Übersetzung verzeichnet J. A. Fabricius, Bibl. Latina mediae et infimae aetatis, Patavii 1754, 3, 86. Wenn aber Fabricius angibt, in der Bibliotheca Colbertina solle sich auch eine arabische Übersetzung der Dialoge finden (dicitur), so dürfte ein Mißverständnis obwalten. — Eine deutsche Übersetzung lieferte Th. Kranz-

felder, Kempten 1873 (Bibl. der Kirchenväter). Eine englische Übersetzung von einem P.W. ward von neuem ediert durch E. G. Gardner, London 1911.

6. Homilien und Kommentare. — Ein sehr beträchtlicher Teil des Nachlasses Gregors ist der erbaulichen Schrifterklärung gewidmet.

a) Moralia in Iob. Die älteste der hier in Frage kommenden Arbeiten, zugleich die früheste Frucht der Feder Gregors überhaupt, ist ein Jobkommentar, über dessen Entstehungsgeschichte ein Widmungsschreiben an Erzbischof Leander von Sevilla Aufschluß gibt[1]. Während seines Aufenthaltes zu Konstantinopel als Apokrisiar war Gregor von den Ordensbrüdern, die ihn in die Kaiserstadt begleitet hatten, und auch von Leander, der damals gleichfalls zu Konstantinopel weilte, um eine Erklärung des Buches Job gebeten worden. Nachdem er das Bangen vor der Schwierigkeit der Aufgabe, der Dunkelheit des Buches und dem Mangel an Hilfsmitteln[2], überwunden, begann er damit, über die ersten Kapitel freie Vorträge zu halten, welche von Zuhörern nachgeschrieben wurden. Die Fortsetzung hat er, sobald er mehr Zeit gefunden, selbst diktiert, den Schluß aber wieder nur vorgetragen und von Zuhörern aufzeichnen lassen, und endlich — inzwischen war er längst nach Rom zurückgekehrt — hat er eigenes Diktat und fremde Nachschrift zu einem stilistisch ausgeglichenen Ganzen verarbeitet, welches in 35 Bücher abgeteilt war und 6 Bände füllte. Im April 591 waren die „librarii" noch mit der Vervielfältigung des Werkes beschäftigt[3], und auch im Juli 595 konnte Leander nur ein unvollständiges Exemplar erhalten[4]. Dann aber muß eine größere Zahl von Exemplaren fertiggestellt und versandt worden sein, und in der päpstlichen Bibliothek (im Lateran) ward ein Normalexemplar hinterlegt, welches Gregor selbst noch einem „mendosus codex" des Erzbischofs Marinianus von Ravenna gegenüber als authentischen Text ins Feld führte[5].

Als Text des Buches Job benutzte Gregor die „nova translatio", d. i. die Übersetzung des hl. Hieronymus (die Vulgata). Wo jedoch dogmatische Beweise zu erbringen waren, hat er, wie er selbst hervorhebt, bald die „nova" bald die „vetus" (die Itala) als Zeugin angerufen. Um dem Text nach allen Seiten hin gerecht zu werden, wollte er den historischen, den typischen und den moralischen Gehalt darlegen oder,

---

[1] Epist. 5, 53 a.

[2] „In obscuro hoc opere atque ante nos hactenus indiscusso", heißt es a. a. O. In der Tat hatte nur Origenes Homilien über das Buch Job hinterlassen, und sie waren von Hilarius von Poitiers übersetzt oder überarbeitet worden. Diese „libelli sex" des Hilarius haben auch Gregor vorgelegen, wenn nicht schon bei Beginn seiner Arbeit, so doch später (Epist. 1, 41).

[3] Epist. 1, 41. [4] Epist. 5, 53.

[5] Epist. 12, 6. Es handelte sich um die Erklärung der Worte Job 19, 25: „Scio quod redemptor meus vivat."

wie er sich ausdrückt, „zuerst das Fundament der Geschichte aufwerfen, dann vermittelst der typischen Deutung das Haus des Geistes zu einer Burg des Glaubens ausgestalten und schließlich noch mit der Gnade der Moralität gleichsam den Bau in Farbenschmuck kleiden“ [1]. Bei dem historischen Sinne zu verweilen, fügt er bei, sei indes vielfach nicht vonnöten gewesen, weil an manchen Stellen die „aperta historiae verba“ keiner Erläuterung bedurften, an manchen andern Stellen aber ein „intellegi iuxta litteram“ ausgeschlossen war. Dieser letzte Satz, dessen Klang an Origenes gemahnt, will übrigens nur besagen, daß bildliche Ausdrucksweise nicht buchstäblich gedeutet werden, daß z. B. an der Stelle „Sub quo curvantur qui portant orbem?“ (Job 9, 13) nicht von den das Weltall auf den Schultern tragenden Giganten, von denen die Dichter fabeln, die Rede sein könne. In erster Linie ist das Augenmerk des Erklärers stets auf den moralischen Sinn gerichtet, die moralische Nutzanwendung, die weit ausgesponnen und bis in sehr subtile Fragen hinein verfolgt wird, so, daß das Werk sich fast zu einem Repertorium der Moraltheologie auswächst. Der Verfasser selbst hat dasselbe „Libri morales“ genannt [2], und in der Folge hat sich die Bezeichnung „Moralia“ eingebürgert. Der Verbreitung dieses Kommentares mußte schon der Umfang, dann aber auch der auf ausgewählte Kreise berechnete Inhalt gewisse Schranken ziehen. Daß Marinianus Stücke des Werkes beim Gottesdienste vorlesen ließ, konnte Gregor nicht billigen: „quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam provectum generat“ [3]. Doch sind im Mittelalter verschiedene Auszüge gefertigt worden.

„Moralium libri sive Expositio in librum Iob“ ML 75, 509 bis 76, 782. Voraufgeschickt ist 75, 507—510, eine Erzählung „de inventione librorum moralium S. Gregorii“, laut welcher das von Gregor an Leander von Sevilla gesandte Exemplar der Moralia nach dem Tode Isidors, des Bruders und Nachfolgers Leanders, abhanden kam und in ganz Spanien nicht mehr aufzufinden war, weshalb der Westgotenkönig Chindasvinth (640—649) den Bischof Taius von Saragossa nach Rom geschickt habe, um ein neues Exemplar zu holen. Vgl. zu dieser Erzählung Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 99. Hier finden sich 98—100 auch Nachweise über mittelalterliche Auszüge aus den Moralia. Bei Johannes Klimakus (§ 14, 2) ist uns ein griechisches Zitat aus den Moralia begegnet.

b) Homiliae in Ezechielem. Etwa im September 593 begann Gregor, nach handschriftlicher Angabe in der Lateranbasilika, seinen Römern das Buch Ezechiel zu erklären. In zwölf Homilien war er bis zu Ez. 4, 8 gekommen, als, etwa im November 593, die Kunde nach Rom drang, daß Agilulf, der Langobardenkönig, im Anmarsch begriffen sei und bereits den Po überschritten habe. Der damit einstürmenden Mühen und Sorgen wegen wollte der Papst seinen Ho-

---

[1] Epist. 5, 53 a, 3. [2] Reg. past. 2, 6. [3] Epist. 12, 6.

milienzyklus abbrechen, ward jedoch von eifrigen Zuhörern gebeten, wenigstens noch den schwierigen Schluß des prophetischen Buches zu besprechen, und predigte nun in zehn weiteren Homilien über Ez. 40, 1—48, die Beschreibung des neuen Tempels. Eine Nachschrift dieser Vorträge von der Hand der Notare wurde in der päpstlichen Bibliothek aufbewahrt. Eine Ausgabe veranstaltete der Papst erst nach Verlauf von acht Jahren, 601, auf Mahnen der Mönche des Andreasklosters, indem er die zwölf Homilien über Ez. 1—4 zu einem ersten und die zehn Homilien über Ez. 40 zu einem zweiten Buche zusammenfaßte. Das erste widmete er Marinianus von Ravenna, das zweite den Mönchen von St. Andreas[1]. Auch diese Homilien sind durchaus moraltheologisch bzw. paränetisch gefärbt und gehen auf den Wortsinn des Textes nur sehr wenig ein.

Die Ezechiel-Homilien ML 76, 785—1072. Bruchstücke einer Handschrift des 7. Jahrhunderts bei E. Chatelain, Fragments de Grégoire le Grand en semi-onciale: Mélanges Paul Fabre, Paris 1902, 35—39. Eine altburgundische Übersetzung der Ezechiel-Homilien ward herausgegeben von K. Hoffmann in den Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. Kl., 16, München 1881, Abt. 1, 1—126. Über eine altlothringische Übersetzung vgl. H. Zwirnmann, Das Verhältnis der altlothringischen Übersetzung der Homilien Gregors über Ezechiel zum Original und zu der Übersetzung der Predigten Bernhards (Inaug.-Diss.), Halle 1904.

c) Homiliae in Evangelia. Musterbeispiele volkstümlicher, aber edler Predigtweise, die sich von jeher großer Beliebtheit erfreut haben, liegen in den Evangelien-Homilien vor. Es sind 40 Predigten über je eine Evangelien-Perikope, wie sie beim Gottesdienste verlesen wurden, an 40 Sonn- und Festtagen, sehr wahrscheinlich im Laufe eines und desselben Kirchenjahres, 590/591, in verschiedenen Kirchen vorgetragen. Die Vortragsweise wechselte. Die Homilien 1—20 hat Gregor zu Hause diktiert und in der Kirche durch einen Notar in seiner Gegenwart vorlesen lassen; die Homilien 21—40 hat er selbst, wohl auf der Kathedra sitzend, frei gesprochen und von Schnellschreibern in der Kirche aufnehmen lassen. Zu einer Edition war er noch nicht gekommen, als von unbefugter Seite, von „Brüdern, die essen wollten, bevor die Speisen gar gekocht waren", ein Text in Umlauf gesetzt ward, der manche Mängel aufwies. Jetzt zögerte der Prediger nicht mehr, an eine authentische Ausgabe Hand zu legen. In einem ersten Buche stellte er die 20 diktierten, in einem zweiten Buche die 20 frei gesprochenen Homilien zusammen, die einen wie die andern in der Reihenfolge, in welcher sie gehalten worden waren, ohne Rücksicht darauf, daß die erklärten Perikopen in den Evangelien an früherer oder späterer Stelle standen, daß z. B. Matth. 20, 1—16 in einer früheren, Matth. 4, 1—11 in einer späteren Homilie erklärt wurde. Auch

[1] Siehe Greg. M., Epist. 12, 16 a.

an den diktierten Homilien hat der Papst nachträglich noch Verbesserungen vorgenommen. In dem Diktate der 16. Homilie hatte er es als zweifelhaft hingestellt, ob Matth. 4, 1 (ductus est Iesus ab spiritu in deserto) unter „spiritus" der Heilige Geist oder der Teufel zu verstehen sei. In seiner Ausgabe schrieb er: „Vere et absque ulla quaestione convenienter accipitur, ut a sancto spiritu in desertum ductus credatur." [1] Pfeilschifter, der der Überlieferung der Homilien eine treffliche Untersuchung widmete, verlegt die Ausgabe der übereifrigen Brüder ins Jahr 592, die authentische Ausgabe des Papstes ins Jahr 593. — In den Druckausgaben pflegt den Evangelien-Homilien eine „Oratio ad plebem de mortalitate" angehängt zu werden, eine kurze, aber packende Bußpredigt des Papstes aus Anlaß der Pest, welche 590 einen großen Teil der Bevölkerung Roms dahinraffte, sehr wahrscheinlich im Sommer 590 gehalten.

Die Evangelien-Homilien ML 76, 1075—1312. Ein Sonderabdruck der Mauriner-Ausgabe bei H. Hurter, Innsbruck 1892 (SS. Patr. opusc. sel. Ser. 2, 6). G. Pfeilschifter, Die authentische Ausgabe der Evangelien-Homilien Gregors d. Gr., ein erster Beitrag zur Geschichte ihrer Überlieferung (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München 4), München 1900. L. Eisenhofer, Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors d. Gr.: Festgabe, A. Knöpfler gewidmet, Freiburg i. Br. 1917, 56—66. Vgl. C. Weyman im Hist. Jahrb. 40 (1920) 185 f. — Die „Oratio de mortalitate", ML 76, 1311—1314, steht auch im Reg. epist. 13, 2. — Über die Predigten Gregors im allgemeinen vgl. R. Rothe, Gesch. der Predigt, Bremen 1881, 153—158.

d) Verlorengegangene Homilien. Ein Brief des Papstes vom Januar 602 [2] enthält die Mitteilung, daß er „de proverbiis, de canticis canticorum, de prophetis, de libris quoque regum et de eptatico" Vorträge gehalten und daß ein Zuhörer, Abt Klaudius von Ravenna, diese Vorträge zu Papier gebracht, dabei aber manches geändert und entstellt hat. Nur sehr wenig mehr ist von den Aufzeichnungen des Abtes erhalten. Homilien Gregors über den Heptateuch (eptaticum = heptaticum) werden sonst nirgendwo erwähnt. Der unter Gregors Namen gedruckte weitläufige Kommentar über das erste Buch der Könige besteht nicht aus Homilien und gehört auch nicht Gregor an. Die Mauriner haben ihn noch einmal in Schutz nehmen wollen, haben aber die ablehnende Kritik ihres Vorgängers Goussainville nicht zu entkräften vermocht. Seitdem betrachtet man den Kommentar allgemein als unecht, ohne daß es freilich gelungen wäre, seine wirkliche Herkunft festzustellen. Auch Homilien über die Propheten sind nicht bekannt, weil die Ezechiel-Homilien (b) hier nicht in Betracht kommen. Alte Zeugen, Columbanus und Ildefons von Toledo

[1] Vgl. den Bericht des Papstes in dem Schreiben, mit welchem er die von ihm veranstaltete Ausgabe dem Bischofe Sekundinus von Taurominium in Sizilien übersandte, Epist. 4, 17 a.

[2] Epist. 12, 6.

im 7. Jahrhundert, sprechen von einem Kommentare Gregors über das Hohelied, und darunter könnte die Nachschrift der Homilien „de canticis canticorum“ von Abt Klaudius verstanden sein. Es wurde auch ein Kommentar über das Hohelied unter Gregors Werke aufgenommen, der in der handschriftlich überlieferten Form in Homilien abgeteilt ist, der jedoch, wie zuerst Oudin, der Literarhistoriker, gesehen hat, von Vers 1, 9 an Wort für Wort übereinstimmt mit dem Kommentare des Abtes Robert von St. Vigor bei Bayeux gegen Ende des 11. Jahrhunderts. Eine Untersuchung Capelles kommt zu dem Ergebnis, daß dieser Kommentar allerdings aus zwei sehr ungleichen Teilen besteht, einer ausführlichen Besprechung der Verse 1, 1—8 oder den Homilien 1—2, die durchaus der anderweitigen homiletischen Art und Weise Gregors entsprechen und auf die Hand des Abtes Klaudius zurückgehen mögen, und der Erklärung des ganzen folgenden Textes, die dem Abte Robert nicht streitig gemacht werden könne. Von Homilien „de proverbiis“ wissen wir sonst nichts.

In librum primum Regum expositionum libri sex ML 79, 17—468. Vgl. die „praefatio“ der Mauriner 79, 9—18. — Super Cantica canticorum expositio 79, 471—548. Eine Sonderausgabe der Erklärung zu Hohel. 1, 1—8 oder der Homilien 1—2 bei G. Heine, Bibliotheca Anecdotorum 1, Lipsiae 1843, 167—186. Vgl. B. Capelle. Les homélies de St. Grégoire sur le Cantique: Revue Bénéd. 41 (1929) 204—217. — In septem psalmos poenitentiales expositio, ML 79, 549—658, ist nicht von Gregor, sondern von Bischof Heribert von Reggio-Emilia im 11. Jahrhundert. Siehe A. Mercati, L' autore della Expositio in 7 psalmos poenit. fra le opere di S. Gregorio M.: Revue Bénéd. 31 (1914—1919) 250—257. Über Bischof Heribert vgl. auch A. Mercati, Per la storia letteraria di Reggio-Emilia (Estratto), Modena 1919. — Unecht ist auch Concordia quorundam testimoniorum sacrae scripturae, 79, 659 bis 678, eine Harmonisierung anscheinend widersprechender Bibelstellen in Form von Fragen und Antworten. — Erwähnt sei noch S. Paterii liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti, de diversis libris S. Gregorii M. concinnatus, 79, 683—1136, eine umfassende Sammlung von Erklärungen Gregors zu ausgewählten Bibelstellen, begonnen von Paterius, einem vertrauten Sekretär Gregors, fortgesetzt von einem gewissen Bruno, einem Mönche, wie es scheint, des 12. Jahrhunderts. Paterius ist von der Genesis bis zu den Psalmen gekommen; Bruno setzte bei den Sprüchen ein, nahm dann Hoheslied, Weisheit, Ekklesiastikus vor, dann die Propheten und schließlich die Schriften des Neuen Testamentes. In der Mauriner-Ausgabe ist das Ganze in drei statt in zwei Teile zerlegt und der Prolog Brunos ist vor die Genesis (79, 681—684) statt vor die Sprüche gestellt worden. Vgl. A. Wilmart, Le recueil grégorien de Paterius et les fragments wisigothiques de Paris: Revue Bénéd. 39 (1927) 81—104.

7. Liturgisches. — Von der Tätigkeit Gregors auf dem Gebiete der Liturgie geben ein „Sacramentarium“ oder Meßbuch und ein „Antiphonarius“ oder Chorgesangbuch Zeugnis.

Um 790 übersandte Papst Hadrian I. Kaiser Karl d. Gr. auf dessen Ansuchen ein „Sacramentarium“, welches von dem gotterfüllten (deifluus) Papst Gregor angelegt worden war (dispositum). Der Kaiser,

der die Liturgie der fränkischen Kirchen dem römischen Vorbilde möglichst angleichen wollte, ließ das Sakramentar in der Hofbibliothek zu Aachen als Normalexemplar auslegen und in Abschriften vervielfältigen. Durch solche Abschriften ist dann das nach Papst Gelasius I. (492—496) benannte „Sacramentarium Gelasianum", welches bis dahin im Frankenreiche in Gebrauch war, mehr und mehr verdrängt worden. Das Aachener Urexemplar des „Sacramentarium Gregorianum" ist zu Grunde gegangen, Abschriften haben sich in beträchtlicher Anzahl erhalten, darunter auch Abschriften, die noch im 9. Jahrhundert gefertigt worden und wahrscheinlich unmittelbar aus dem Urexemplar geflossen sind. Auf Grund solcher Abschriften hat neuerdings Lietzmann den Wortlaut des Urexemplares mit großem Erfolge wiederherzustellen versucht. Der ursprünglichen Gestalt des „Sacramentarium Gregorianum" steht noch näher ein aus vorhadrianischer Zeit, sehr wahrscheinlich, wie das Fehlen gewisser Feste schließen läßt, aus dem Ende des 7. Jahrhunderts stammendes und in Rom selbst gebrauchtes Meßbuch. Die Vorlage, aus der es abgeschrieben wurde, darf in die Tage Gregors selbst hinaufdatiert werden, weil ein Kirchenjahr vorausgesetzt wird, in welchem Pfingsten am 22. Mai und demgemäß Ostern am 3. April gefeiert wurde, und das ist allem Anscheine nach das Jahr 595 gewesen. Dieses Meßbuch liegt noch in einer Kopie vor, welche im 9. Jahrhundert hergestellt wurde und jetzt in der Kapitelsbibliothek zu Padua (cod. D 47) aufbewahrt wird. Mohlberg hat sie zum Druck befördert, und Baumstark hat sie allseitig beleuchtet. In ihr wird die älteste uns noch zugängliche Gestalt des „Sacramentarium Gregorianum" und überhaupt des „Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae" greifbar.

H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (Liturgiegeschichtl. Quellen, Heft 3), Münster i. W. 1921. Ders., Handschriftliches zur Rekonstruktion des Sacramentarium Gregorianum: Miscellanea Francesco Ehrle 2 (Studi e Testi 38), Roma 1924, 141—158. K. Mohlberg und A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche, Cod. Pad. D 47 (Liturgiegeschichtl. Quellen, Heft 11/12), Münster i. W. 1927. Durch diese Editionen sind die früheren Ausgaben oder Wiederherstellungsversuche des Gregorianum antiquiert worden. Die Mauriner-Ausgabe ML 78, 25—240.

Vermutlich gleichzeitig mit dem Meßbuche hat Gregor auch das Gesangbuch einer Revision unterzogen. Der „Antiphonarius Missae", Gesangstexte für den Chor enthaltend, war ein mehr oder weniger unzertrennlicher Bruder des „Sacramentarium". Egbert von York[1] beruft sich um 735 auf eine Anordnung Gregors „in antiphonario suo et missali". Walafrid Strabo[2], gest. 849, bezeugt: „ordinem autem

[1] De instit. cath. qu. 16; ML 89, 441.

[2] De eccles. rerum exordiis et increm. 25; ML 114, 956.

cantilenae diurnis seu nocturnis horis dicendae beatus Gregorius plenaria creditur ordinatione distribuisse". Johannes Diaconus[1], der Biograph des Papstes, gegen Ende des 9. Jahrhunderts, berichtet: „antiphonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit". Daß Gregor nicht bloß die Gesangstexte, sondern auch den Gesangsvortrag, die Choralmelodien, von neuem geregelt hat, ist eine alte und begründete Annahme, wenn es gleich nicht mehr möglich sein wird, die Art und Weise der Regelung genauer zu bestimmen. Irgend welche theoretische Ausführungen über Kirchengesang aber hat Gregor wohl nicht hinterlassen. Unzutreffend war es auch, wenn man den Papst als Verfasser einer mehr oder weniger großen Anzahl von Hymnen bezeichnete. Nicht ein einziger Hymnus ist als gregorianisch beglaubigt.

Liber antiphonarius ML 78, 641—724. Die Echtheit dieses Antiphonarius ward von Fr. A. Gevaert bestritten, von G. Morin und A. Kienle verteidigt. Siehe den eingehenden Bericht von H. Leclerq bei Cabrol-Leclerq, Dictionnaire d'archéologie chrét. 1, 2, Paris 1907, 2443—2461. — Ebd. 3, 1 (1913) 286—311 verbreitet Leclerq sich über den sog. Gregorianischen Gesang. Vgl. auch P. Wagner. Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen[3], Leipzig 1910. Vivell hat die These verfochten, Gregor habe die in seinem Antiphonar zur Anwendung gebrachten Grundsätze über Kirchenmusik auch theoretisch niedergelegt, sei es in einem eigenen Traktate, sei es im Vorwort zum Antiphonar. C. Vivell, Vom Musik-Traktate Gregors d. Gr., Leipzig 1911. Ders., Gregors I. Schrift über Melodie und Rezitativ in einem Brief des Papstes Leo IV.: Cäcilien-Verein-Organ 1919, 27—33. — Hymnen unter Gregors Namen ML 78, 849—852. Ein Zyklus vierstrophiger Vesperhymnen wurde Gregor noch zugeeignet von Cl. Blume, Gregor d. Gr. als Hymnendichter: Stimmen aus Maria-Laach 74 (1908) 269—278. Gegen Blume siehe G. M. Dreves, Haben wir Gregor d. Gr. als Hymnendichter anzusehen? Theol. Quartalschr. 89 (1907) 548—562; 91 (1909) 436—445.

8. Liber pontificalis. — Liber pontificalis, „Papstbuch", pflegt ein umfangreiches Werk genannt zu werden, welches in chronologischer Reihenfolge die Päpste von Petrus an bis tief in das 9. Jahrhundert hinein vorführt. An den Namen eines jeden Papstes knüpfen sich biographische Daten, Notizen über Herkunft, Regierungsdauer, Disziplinardekrete, Kirchenbauten, bisweilen auch kirchenpolitische Zeitereignisse, immer aber zum Schlusse Angaben über die Zahl der erteilten Weihen (ordinationes), den Ort und die Zeit des Begräbnisses und die Dauer der Sedisvakanz. Anfangs sind diese Daten kurz und im nüchternsten Lapidarstil gehalten; vom 4. Jahrhundert an gehen sie mehr in die Breite, im 8. und 9. Jahrhundert wachsen einige Biographien zu kleinen Büchern an. — Die frühere Meinung, Anastasius Bibliothecarius, gegen Ende des 9. Jahrhunderts, sei der Verfasser gewesen, ist aufgegeben. Das Werk ist nach und nach entstanden und gehört verschiedenen Händen an; Anastasius aber ist nicht beteiligt. Ursprünglich reichte die Geschichte der Päpste nur bis zum Tode des Papstes Felix IV. (526—530), und dieser älteste Teil des Werkes geht auf einen unbekannten römischen Kleriker unter Papst Bonifatius II. (530—532) zurück, welcher für die früheren Jahrhunderte den

---

[1] Vita S. Greg. M. 2, 6; ML 75, 90.

sog. „Catalogus Liberianus", das Verzeichnis der Bischöfe Roms von Petrus bis auf Liberius (352—369) — vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 559 —, als Quelle oder Grundlage benutzte. Dagegen ist der sog. „Catalogus Felicianus", eine kurze Geschichte der Päpste bis auf Felix IV., nicht eine Vorlage oder ältere Redaktion des ersten Teiles des „Liber pontificalis", sondern, wie Duchesne nachwies, ein späterer Auszug aus demselben. Als Geschichtsquelle ist dieser erste Teil von geringerer Bedeutung; zum 4. bis 6. Jahrhundert bringt er allerdings manche wertvolle Nachricht; die voraufgehenden Abschnitte jedoch, bis ins 3. Jahrhundert hinein, sind, ähnlich wie die entsprechenden Abschnitte des zu Grunde liegenden „Catalogus Liberianus", nicht nur arm an Inhalt, sondern auch durch Mißverständnisse und Unrichtigkeiten entstellt. — Seit dem 6. Jahrhundert sind dem älteren Texte immer wieder neue Papst-Viten, sei es einzeln, sei es in kleineren Gruppen, hinzugefügt worden, und zwar zumeist von Zeitgenossen der behandelten Päpste, insbesondere Beamten des päpstlichen Hofes, bis das Werk schließlich bis auf Hadrian II. (gest. 872) bzw. bis auf Stephan V. (gest. 891) fortgeführt ward. Einige Handschriften brechen mit Hadrian II. ab, andere lassen noch ein Bruchstück einer Vita Stephans V. folgen, während sie die zwischen Hadrian und Stephan gelegenen Pontifikate überspringen. Dieser jüngere Teil des Ganzen ist im allgemeinen, weil von zeitgenössischer und wohlunterrichteter Seite stammend, eine historische Fundgrube ersten Ranges. — Die beste Ausgabe des Werkes war bislang diejenige von Fr. Bianchini, Rom 1718—1735 in vier Foliobänden, abgedruckt bei ML 127—128. Eine allerseits als ausgezeichnet anerkannte Ausgabe schuf L. Duchesne: Le Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire, Paris 1886—1892 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome Sér. 2, 3). Der erste dieser beiden Quartbände geht bis zum Jahre 795; der zweite schließt nicht mit Hadrian II. oder Stephan V., sondern hat auch noch spätere Fortsetzungen des Werkes aufgenommen und erstreckt sich infolgedessen bis zum Jahre 1431. Eine neue Ausgabe hat Th. Mommsen begonnen, aber nicht mehr vollenden können: Mon. Germ. hist. Gesta Pontif. Rom. 1, Berol. 1898. Dieser Band reicht bis 715. Vgl. über ihn Duchesne in den Mélanges d'archéologie et d'histoire 18 (1898) 381—417. — H. Grisar, Der Liber pontificalis: Zeitschr. f. kath. Theol. 11 (1887) 417—446; vgl. Grisar, Analecta Romana 1, Roma 1899, 1—25. A. Harnack, Über die „Ordinationes" im Papstbuch: Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin, 1897, 761—778. A. Brackmann, Reise nach Italien: Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 26 (1901) 299—347 (über italienische Handschriften des Liber pontif.). L. R. Loomis, Book of the Popes (Liber pontif.) 1, to the Pontificate of Gregory I, translated with introduction, London 1916. M. Buchner, Zur Überlieferungsgesch. des Liber pontif. und zu seiner Verbreitung im Frankenreiche im 9. Jahrh. Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde 34 (1926) 141—165. J. M. March, Algunas controversias sobre el „Liber pontif.": Estudios eclesiásticos 6 (1927) 257—280.

Zweiter Abschnitt.

Afrikaner.

§ 54. Vorbemerkung.

Während der ersten Dezennien des 6. Jahrhunderts erblickt die Literatur der Kirche Afrikas ihre Hauptaufgabe in der Abwehr des Arianismus. Afrika seufzt noch immer unter der Schreckensherrschaft der arianischen Vandalen, die in dem Bestreben, den Katholizismus

mit List und Gewalt auszurotten, nur vorübergehend ermatten. Der größte der afrikanischen und wohl überhaupt der abendländischen Theologen seiner Zeit, Fulgentius von Ruspe, hat auch einen nachhaltigen und erfolgreichen Kampf gegen den Semipelagianismus geführt, welcher vom südlichen Gallien her in Afrika eingedrungen war. Im Jahre 533 fällt Karthago in die Hände des oströmischen Heerführers Belisar, 534 muß der letzte Vandalenkönig Geilamir den Triumphzug des Siegers schmücken. Karthago ward und blieb nahezu anderthalb Jahrhunderte lang der Mittelpunkt einer „Diözese" des Ostreiches. Diese neue Lage der Dinge wird mit dazu beigetragen haben, daß der durch Kaiser Justinian heraufbeschworene Dreikapitelstreit in Afrika besonders hohe Wellen schlug und auch zu bittern Spaltungen führte. Um die Mitte des 6. Jahrhunderts bilden die drei Kapitel das heiß umstrittene Thema fast des gesamten theologischen Schrifttums. Die exegetischen Leistungen der Bischöfe Verekundus von Junca und Primasius von Hadrumetum sind nicht besonders hoch zu werten, während die historischen Darbietungen der Diakone Ferrandus und Liberatus von Karthago sowie des Bischofs Viktor von Tunnuna Anerkennung verdienen. Verekundus von Junca hat aber, der einzige unter den Afrikanern, eine dichterische Ader bekundet.

§ 55. Fulgentius von Ruspe.

(1. Lebensgeschicke. 2. Schriftstellerei. 3. Antiarianische Schriften. 4. Antipelagianische Schriften. 5. Briefe. 6. Predigten.)

1. Lebensgeschicke. — Über die wechselreichen Geschicke des hl. Fulgentius sind wir durch eine bald nach seinem Tode von einem vertrauten Schüler und Gefährten, sehr wahrscheinlich von dem Diakon Ferrandus von Karthago, verfaßte Vita genauer unterrichtet. Sie ist anerkanntermaßen „eine sehr wertvolle Urkunde für die Geschichte der afrikanischen Kirche in der Zeit der vandalischen Herrschaft" [1]. Nur genaue Zeitbestimmungen läßt sie wiederholt vermissen. Fulgentius ist einer senatorischen Familie entsprossen und wahrscheinlich 467 zu Telepte in der afrikanischen Provinz Byzacena geboren worden. Nach dem frühen Tode seines Vaters Klaudius trug die Mutter Mariana Sorge für eine christliche Erziehung und eine sorgfältige Ausbildung, auch in der griechischen Sprache und Literatur. Den ganzen Homer soll Fulgentius auswendig gekonnt haben, und sein Leben lang hat er mit einer Fertigkeit griechisch gesprochen, „ut quasi quotidie inter Graecos habitare putaretur" [2]. Er trat in die Dienste der städtischen Verwaltung und erlangte schon in jungen Jahren das Amt eines Prokurators oder Steuereinnehmers.

---

[1] Ficker in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 21 (1901) 9.
[2] Vita S. Fulg. 1, 5; ML 65, 119.

Aber eine innere Stimme rief vielmehr nach einem „otium sanctum“, wie sein Biograph sich ausdrückt[1], und die Lektüre einer Predigt Augustins über Psalm 36 brachte den Entschluß zur Reife, in den Mönchsstand überzutreten. Den Bitten und Beschwörungen der Mutter gegenüber standhaft, suchte er ein Kloster auf, wo er sich den härtesten Bußübungen unterzog. Da er jedoch durch die Katholikenverfolgung unter dem Vandalenkönig Thrasamund (496—523) gezwungen wurde, von einem Kloster ins andere zu flüchten, faßte er den Plan, bei den Vätern der ägyptischen Wüste ein Unterkommen zu suchen. Zu Syrakus indessen hörte er von dem dortigen Bischof Eulalius, daß die Mönche in Ägypten der Häresie und dem Schisma anheimgefallen seien, und verzichtete nun auf die Weiterreise, um vorläufig in Italien zu verbleiben. Im Jahre 500 besuchte er Rom und konnte dem Empfange des Ostgotenkönigs Theoderich auf dem Forum beiwohnen.

Nach Afrika zurückgekehrt, hat Fulgentius zunächst wieder einige Jahre in Klöstern zugebracht, dann aber, wahrscheinlich 507, wenngleich nur widerstrebend, einem dringenden Rufe auf den Bischofsstuhl von Ruspe, einer kleinen Seestadt der Byzacena, Folge gegeben. Kaum hatte er jedoch, unter Beibehaltung mönchischer Tracht und Lebensweise, den neuen Amtspflichten nachzugehen begonnen, als er mit mehr als 60 andern katholischen Bischöfen Nordafrikas durch König Thrasamund des Landes verwiesen und nach Sardinien verschickt ward. Zu Calaris auf Sardinien gründete er mit zweien seiner Leidensgenossen ein Kloster nach der Regel Augustins, nahm sich auch seelsorgerlich der Landeseinwohner an und führte eine ausgedehnte Korrespondenz, besonders nach Rom und nach Nordafrika. Obwohl der jüngste der verbannten Bischöfe, war er doch ihr geistiges Haupt, ihr Ratgeber und Wortführer, der Konzipient oder Redaktor gemeinsamer Schreiben und Gutachten in dogmatischen und sonstigen Fragen: „quandocumque rescribebant consulentibus, episcoporum cunctorum nomina dicebantur in titulo, sed solius beati Fulgentii sermo tenebatur in stylo“[2]. Um 515 ward Fulgentius durch Thrasamund nach Karthago beschieden, um persönlich mit dem Könige über die große Streitfrage zwischen Katholiken und Arianern zu verhandeln und in Gegenwart des Königs mit arianischen Theologen zu disputieren. Durch einen Sieg über Fulgentius sollte der Arianismus einen besondern Triumph feiern. Aber nicht Fulgentius, sondern seine Gegner wurden in die Enge getrieben, und aus Rache wußten sie nun den König zu bestimmen, etwa 517 Fulgentius von neuem nach Sardinien zu verbannen. Erst nachdem Thrasamund am 28. Mai 523 gestorben, unter dem milden und den Katholiken nicht abgeneigten König Hilderich, konnte Fulgentius mit seinen Leidensgenossen heimkehren und

---

[1] Vita 14, 29. [2] Vita 20, 41.

seine bischöfliche Wirksamkeit wieder aufnehmen. Im 65. Lebensjahre und im 25. Jahre seines Episkopates ist er am 1. Januar, wahrscheinlich 532, gestorben. In den großen Schmerzen seiner letzten Krankheit hat er immer wieder gebetet: „Domine, da mihi modo hic patientiam, postea indulgentiam.“ [1]

Erst in neuester Zeit begann die Annahme Boden zu gewinnen, daß Fulgentius von Ruspe identisch sei mit dem Profanschriftsteller Fulgentius, dem Verfasser der „Mythologiae“ und einiger andern Schriften. Auch dieser Fulgentius war in Afrika beheimatet, auch er scheint um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert gelebt zu haben, und man wollte auch schon eine sprachliche und stilistische Verwandtschaft des beiderseitigen Nachlasses aufzeigen können, die sich freilich nur in sehr lockern Grenzen hielt. Skutsch hat die Identität des Bischofs und des Mythographen bereits als „Faktum der römischen Literaturgeschichte“ bezeichnet [2]. Krüger hat schwere Bedenken geltend gemacht [3]. Und Krüger hatte recht. Mag auch die handschriftliche Überlieferung dem Mythographen Titel beilegen, welche auf den Bischof hinzuweisen scheinen, die Einheit der Person ist schon durch die Vita des Bischofs ausgeschlossen, weil sie für die literarische Tätigkeit des Mythographen keinen Raum läßt. Zugestandenermaßen könnten die „Mythologiae“, die mit behaglicher Breite recht schlüpfrige Dinge erzählen, von unserem Fulgentius nur in der Zeit vor seinem Eintritt in den Mönchsstand geschrieben worden sein. Aber auch in dieser Zeit bewegte sich sein Sinnen und Denken in ganz anderer Richtung, indem es auf Übungen christlicher Frömmigkeit abzielte: „segregatus frequenter a turbis in possessione propria ... sedebat et ibi orabat, legebat, ieiunabat“ [4]. Und ein Jüngling von etwa 20 Jahren kann der Verfasser der „Mythologiae“ doch auch nicht wohl gewesen sein.

Die „Vita S. Fulgentii“ ist nach der Ausgabe von P. Fr. Chifflet, Dijon 1649, abgedruckt bei ML 65, 117—150. Ein Sonderabdruck bei H. Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 45, Oenip. 1884. Eine deutsche Übersetzung von A. Mally, Wien 1885. Vgl. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, 60—64. G. Ficker, Zur Würdigung der Vita Fulgentii: Zeitschr. f. Kirchengesch. 21 (1901) 9—42. G. Krüger, Ferrandus und Fulgentius: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 219—231. Die Vita ist dem Nachfolger des Helden, Bischof Felicianus von Ruspe, gewidmet und dazu bestimmt, das Leben und Wirken des Dahingegangenen vor Vergessenheit zu schützen (Vita prol. 2). Anonym überliefert, ist sie auf Grund innerer Anzeichen schon von Chifflet (1649) für Ferrandus von Karthago in Anspruch genommen worden, und die Zweifel, welche Ficker a. a. O. gegenüber dieser Zueignung äußerte, dürfte Krüger a. a. O. ausgeräumt haben. In einem Chifflet noch unbekannten, bald nach dem Hinscheiden des

[1] Vita 29, 63.
[2] F. Skutsch bei Pauly, Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 7, 1 (1910) 225.
[3] G. Krüger in der Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 226 ff.
[4] Vita 3, 7.

Fulgentius geschriebenen Briefe an Abt Eugippius von Lucullanum spricht Ferrandus selbst von einer zur Zeit noch nicht ganz abgeschlossenen „Vita S. Fulgentii“, die er demnächst in zuverlässigen Abschriften versenden werde (A. Mai, Script. vet. nova Coll. 3, Romae 1828, 2, 183 f.). — Die Identität des Bischofs und des Mythographen Fulgentius vertrat namentlich O. Friebel, Fulgentius der Mythograph und Bischof (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums 5, 1—2), Paderborn 1911. Gegen Friebel wandte sich Krüger a. a. O. 226—231. — G. G. Lapeyre veröffentlichte eine vollständige Biographie des Bischofs Fulgentius und legte gleichzeitig die alte Vita, lateinisch und französisch, von neuem vor, Paris 1929.

2. Schriftstellerei. — Ferrandus der Biograph geht dankenswerterweise auch auf die literarische Tätigkeit des hl. Fulgentius ein, ohne freilich nach Vollständigkeit seiner Angaben zu streben. Ergänzungen bietet Isidor von Sevilla, der sich über Fulgentius gut unterrichtet zeigt und ihn mit schmeichelhaften Prädikaten überschüttet: „in confessione fidei clarus, in scripturis divinis copiosissime eruditus, in loquendo quoque dulcis, in docendo ac disserendo subtilis“ [1].

Fulgentius hat dogmatisch-polemische Schriften, Briefe und Predigten hinterlassen [2]. Die Polemik gilt teils dem Arianismus, teils dem Semipelagianismus, dem Arianismus, den die vandalischen Machthaber Afrikas mit List und Gewalt zur Staatsreligion erheben wollten, dem Semipelagianismus, der von Südgallien aus weithin Verbreitung gefunden hatte. Namentlich als Antipelagianer hat Fulgentius sich in der Dogmengeschichte einen sehr ehrenvollen Platz gesichert. Er war bei Augustinus in die Schule gegangen und bewährte sich als ebenso verständnisvollen wie gewandten Anwalt der Lehre seines großen Landsmannes. Er nennt Augustinus den mit Kraft und Einsicht aus der Höhe gesalbten Meister, der die dunklen Probleme theologischer Anthropologie ins Licht rücken sollte, der nicht bloß selbst einen vollen Triumph über Pelagius davontrug, sondern auch den kommenden Geschlechtern den Weg zum Siege über etwaige neue Pelagianer vorzeichnete [3]. Fulgentius hinwieder ist der „abgekürzte Augustinus“ genannt worden.

Von den, wie es scheint, sehr zahlreichen Briefen, die Fulgentius ausgetauscht, hat sich nur ein kleiner Bruchteil auf unsere Tage gerettet, der Mehrzahl nach Abhandlungen über Gegenstände der Glaubens- und der Sittenlehre. Zwei derselben sind dogmengeschichtlich interessante Kollektivschreiben der nach Sardinien verbannten Bischöfe

---

[1] Isid. Hisp., De vir. ill. 27. Vgl. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 45—50.

[2] Auch der Biograph unterschied bereits zwischen libri, epistolae, sermones. Vita prol. 2; ML 65, 117.

[3] „Non solum ipse perfectam de hoste victoriam referens triumphavit, quin etiam posteris certandi et vincendi ordinem, si quando victa pravitas recidivo ausu infandum caput erigere niteretur, ostendit.“ Fulg., De veritate praedestinationis 2, 18, 30; ML 65, 643 f.

Afrikas. Auch von den Predigten des Heiligen, die einst mächtigen Anklang fanden, haben sich nur verhältnismäßig wenige Proben erhalten, ausgezeichnet durch Reichtum der Gedanken, Wärme der Empfindung und Schönheit der Sprache. Überhaupt verfügt Fulgentius über einen leichten und flüssigen Ausdruck. Durch glücklich gewählte Antithesen weiß er auch dem geschriebenen Vortrage Bestimmtheit und zugleich Lebendigkeit zu geben. Auf seinen Predigtstil soll noch zurückgekommen werden.

Herausgegeben wurden die Schriften des hl. Fulgentius zuerst durch W. Pirkheimer und J. Cochläus, Hagenau 1520. Die beste und vollständigste Ausgabe lieferte J. Mangeant, der allerdings seinen Namen nicht nannte, Paris 1684, Venedig 1742. Diese Ausgabe ist abgedruckt bei ML 65, Paris. 1847 1861. — Vgl. Fessler-Jungmann, Institt. Patrol. 2, 2, 398—432. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 575—581. — Einzel-Nachweise über Sprache und Stil des Fulgentius bei O. Friebel, Fulgentius der Mythograph und Bischof, mit Beiträgen zur Syntax des Spätlateins, Paderborn 1911. Dagegen befaßt sich J. Nestler, Die Latinität des Fulgentius, Böhmisch-Leipa 1905—1906 (2 Progr.), ausschließlich mit den Schriften des Mythographen, den er freilich, ebenso wie Friebel, mit dem Bischof identifiziert.

3. Antiarianische Schriften. — Die Streitschriften gegen den Arianismus scheinen in nachstehender Reihenfolge ans Licht getreten zu sein.

a) Contra Arianos liber unus, ist eine kurze Erwiderung auf zehn lange Fragen, welche König Thrasamund Fulgentius nach seiner Rückberufung aus Sardinien vorlegte mit dem Verlangen umgehender Beantwortung. Die Schrift ist also um 515 zu Karthago in Eile hingeworfen worden.

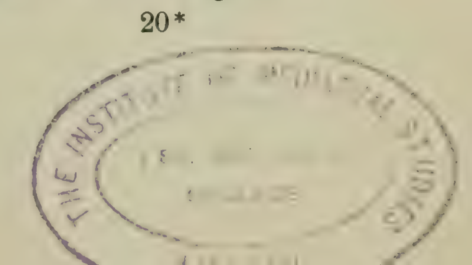
ML 65, 202—224. Vgl. Vita S. Fulg. 22, 46.

b) Ad Thrasamundum regem Vandalorum libri tres, aus derselben Zeit, beschäftigen sich mit weiteren Fragen und Einwendungen des Königs und sind gleichfalls mit fliegender Feder geschrieben. Den Inhalt deuten die Überschriften der drei Bücher an: „de mysterio mediatoris Christi duas naturas in una persona retinentis, de immensitate divinitatis filii Dei, de sacramento dominicae passionis". Es handelt sich demnach um die Verteidigung der Gottheit Christi, während von der Gottheit des Heiligen Geistes nur beiläufig die Rede ist.

ML 65, 223—304. Vgl. Vita 23, 47. Auch Isidor von Sevilla (De vir. ill. 27) wird bei den Worten „liber altercationis, quo de fide cum Thrasamundo rege disputavit", unsere drei Bücher im Auge gehabt haben.

c) Adversus Pintam liber unus, ist verloren gegangen. Der arianische Bischof Pinta hatte die Bücher an Thrasamund (b) zu widerlegen versucht, und Fulgentius beeilte sich den Angriff abzuwehren.

Vita 23, 47. Dieser „Liber adversus Pintam" mag identisch sein mit der von Fulgentius selbst im Prologe seiner Bücher „Ad Monimum" (ML 65, 152) erwähnten Schrift „Adversus cuiusdam haeretici vaniloquia". — Der angebliche



„S. Fulgentii pro fide catholica adversus Pintam episcopum arianum liber unus" bei ML 65, 707—720 ist, wie längst erkannt wurde, unecht. Er enthält eine Sammlung von Bibelstellen „de uno deo, de aequalitate Patris et Filii, de Filii deitate" usf. Beiträge zur Texteskritik gab J. Klein, Über eine Handschrift des Nikolaus von Cues, Berlin 1866, 143—145.

d) De Spiritu sancto ad Abragilam presbyterum commonitorium parvissimum, auch aus der vorhin bezeichneten Zeit, ist, scheint es, gleichfalls abhanden gekommen. Souter glaubt das Schriftchen aufgefunden zu haben in einem durch eine Handschrift des 9. Jahrhunderts erhaltenen, jeder Überschrift entbehrenden Traktate, welcher durch zahlreiche Bibelzeugnisse die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne erhärtet. Der vorgelegte Text dürfte allen billigen Anforderungen gerecht werden, ermangelt jedoch aller äußeren Beglaubigung.

Vita 24, 48. A. Souter, The Commonitorium of Fulgentius of Ruspe on the Holy Spirit: The Journ. of Theol. Studies 14 (1913) 481—488. — Zwei Zitate aus des Fulgentius „liber quaestionum de Spiritus sancti processione" bei dem Mönche Ratramnus im 9. Jahrhundert (Contra Graecorum opposita 3, 5; ML 121, 295 f.; auch 65, 833 f.) sind nicht dem Commonitorium de Spir. s. entnommen, sondern einem Briefe des Fulgentius an Ferrandus von Karthago (Ep. 14, 21 28; ML 65, 411 418). Das Commonitorium aber mag unter jenem „libellus de Spiritu sancto" des Fulgentius verstanden sein, aus welchem eine anonyme, wohl auch dem 9. Jahrhundert angehörige Abhandlung „de Spiritus sancti processione a Patre Filioque" (bei Mai, Script. vet. nova Coll. 7, Romae 1833, 1, 245—252) zwei Sätze anführt (Mai 251). Dem Traktate bei Souter sind diese Sätze fremd.

e) Contra sermonem Fastidiosi Ariani ad Victorem liber unus, ist nach der Heimkehr des Fulgentius aus dem Exil, also nach 523, vermutlich zu Ruspe, geschrieben und bekämpft die von einem gewissen Viktor dem Verfasser unterbreitete Predigt eines Arianers Fastidiosus. Früher Katholik, Mönch und Priester, war Fastidiosus auf sittliche Abwege geraten und dann zum Arianismus übergetreten. Einen beträchtlichen Teil seiner Predigt, Ausführungen gegen die Donatisten, hatte er aus Briefen der auf Sardinien weilenden katholischen Bischöfe Afrikas gestohlen (furatus est, c. 10), und zur Veranschaulichung dieses Diebstahls legte Fulgentius die Briefe seiner Kritik der Predigt bei. Der erregte Ton der Kritik erscheint in diesem Falle begreiflich.

ML 65, 507—528. Wir besitzen auch noch den voraufgegangenen Brief Viktors an Fulgentius nebst der dem Briefe angeschlossenen Predigt des Fastidiosus (S. Fulg., Ep. 9; ML 65, 372—377). Eine Notiz über Fastidiosus von A. Jülicher in Pauly's Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 6, 2 (1909) 2046 f.

f) Contra Fabianum libri decem, gleichfalls nach der Heimkehr aus dem Exil verfaßt, liegen nur noch in Exzerpten vor, die sich allerdings auf 39 Nummern belaufen und in Verbindung miteinander immer noch ein stattliches Werk darstellen. Der Arianer

Fabianus hatte ein Protokoll (gesta) über mündliche Verhandlungen mit Fulgentius veröffentlicht, welches wenigstens zum Teil gefälscht war, indem es Fulgentius Worte und Gedanken unterschob, welche diesem ferngelegen hatten. Ein klarer Einblick in den Sachverhalt ist nicht mehr zu gewinnen, weil der Exzerpist über die einleitenden Abschnitte der Entgegnung des Fulgentius hinweggegangen ist. Deutlich aber bekunden die Exzerpte, was übrigens auch schon der Umfang des ursprünglichen Textes erwarten läßt, daß Fulgentius die arianischen Einreden gegen die katholische Gotteslehre sehr gründlich und gewissenhaft beleuchtete.

ML 65, 749—834. Vgl. Vita 29, 61. Zu den Erörterungen über das karthaginiensisch-afrikanische Glaubenssymbol in Exzerpt 36 (ML 65, 821—827) vgl. C. P. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel 2, Christiania 1869, 245—264; F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 140 f. Eine Notiz über Fabianus bei Jülicher a. a. O. 1738 f.

Auch einige andere Schriften sind mehr oder weniger reich mit Polemik gegen den Arianismus durchzogen, wenngleich sie in erster Linie anderweitige Zwecke verfolgen.

g) De trinitate ad Felicem notarium liber unus, entwickelt auf Ersuchen eines unter Arianern lebenden Felix die „fides, quam hactenus per totum orbem sancta tenet ecclesia, cuius splendor credentium mentes illustrans aeternae vitae facit esse participes“ (c. 1). Die Abfassungszeit ist nicht näher zu bestimmen.

ML 65, 497—508. Vgl. Isid. Hisp. a. a. O.

h) De fide seu de regula verae fidei ad Petrum liber unus, enthält eine umfassendere Darlegung des wahren Glaubens und kann schon als Kompendium der katholischen Dogmatik bezeichnet werden. Die Entstehungszeit ist unbekannt. Petrus, ein frommer Laie, stand im Begriffe, nach Jerusalem zu pilgern, und wollte mit einem Schutzmittel gegen die Gefahren des Verkehrs mit Häretikern ausgerüstet sein. Im Mittelalter hat diese Schrift sich einer hohen Wertschätzung erfreut.

ML 65, 671—706. Die Schrift ist bezeugt durch einen Brief des Ferrandus an Fulgentius (Fulg., Ep. 13, 3; ML 65, 393). Sie ist fälschlich auch Augustinus zugeeignet und unter dessen Werken gedruckt worden (ML 40, 753—778). Ein Separatabdruck bei H. Hurter, SS. Patrum opusc. sel. 16², Oenip. 1895.

i) De incarnatione filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam liber unus, stellt auf Befragen fest, daß nicht alle drei Personen der Gottheit, sondern nur der Sohn die menschliche Natur angenommen hat, und daß zweitens auch die Fliegen, die Flöhe, die Skorpionen und Wanzen nicht vom Teufel, sondern von Gott erschaffen sind. Die Entstehungszeit ist wiederum unbekannt.

ML 65, 573—602. Vgl. Isid. Hisp. a. a. O. Die Anfrage des Scarila steht unter den Briefen des Fulgentius (Ep. 10; ML 65, 377 f.).

k) De remissione peccatorum ad Euthymium libri duo, antworten auf die Frage, ob nicht Gott der Herr kraft seiner Allmacht auch im Jenseits noch Sünden vergeben könne, sei es vor dem Jüngsten Gericht, sei es am Tage des Gerichts selbst — gedacht ist dabei an schwere Sünden. Im Jenseits, erklärt Fulgentius, gibt es keine Sündenvergebung, und im Diesseits ist Sündenvergebung nur innerhalb der katholischen Kirche, der Trägerin der Schlüssel des Himmelreiches, zu erlangen. „Ab hac ecclesia, quae claves regni coelorum accepit, quisquis foris est, non coeli viam graditur, sed inferni, nec tendit ad aeternae vitae domum, sed currit ad mortis aeternae supplicium, non solum si remaneat sine baptismo paganus, sed etiam si in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizatus perseveret haereticus“ (1, 19). Diese Bücher an Euthymius hat Fulgentius laut der Vita während der Zeit des zweiten Exils auf Sardinien verfaßt.

ML 65, 527—574. Vgl. Vita 28, 54. — Über den Gehalt der antiarianischen Schriften siehe B. Nisters, Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe (Münsterische Beiträge zur Theologie 16), Münster i. W. 1930. Vgl. M. Schmaus, Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe: Charisteria, Al. Rzach zum 80. Geburtstag dargebracht, Reichenberg 1930, 166—175. — Über eine Schrift „S. Fulgentii Excerptio ex libris S. Augustini contra Fulgentium Donatistam“, welche mit Fulgentius von Ruspe nichts zu tun hat, vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 473.

4. Antipelagianische Schriften. — Mit der Bekämpfung des Semipelagianismus ist Fulgentius hauptsächlich in den Jahren seines zweiten Exils, etwa 518—523, beschäftigt gewesen. Aus diesen Jahren stammen die drei folgenden Schriften.

a) Ad Monimum libri tres, gehen auf verschiedene Fragen eines Laien Monimus ein, mit welchem Fulgentius laut dem Vorworte zu Karthago zusammengetroffen war. Das erste Buch handelt „de duplici praedestinatione Dei, una bonorum ad gloriam, altera malorum ad poenam“, das zweite „de sacrificii oblatione, de Spiritus sancti missione, de supererogatione beati Pauli“ (d. i. über das „consilium“, 1 Kor. 7, 25), das dritte „de vera interpretatione illius dicti evangelici: Et verbum erat apud Deum“. Dieses dritte Buch ist gegen die Arianer gerichtet.

ML 65, 151—206. Von den „libri ad Monimum“ spricht Fulgentius selbst Ep. 5, 12; ML 65, 348.

b) De veritate praedestinationis et gratiae Dei ad Ioannem et Venerium libri tres, sind von besonderer Bedeutung für die Lehranschauung des Verfassers. Das erste Buch erweist die Tatsächlichkeit der Prädestination aus der Geschichte Jakobs und Esaus, erörtert dann das Los der ungetauft sterbenden Kinder und stellt schließlich die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade ans Licht; das zweite verbreitet sich über das Verhältnis zwischen gött-

licher Gnade und menschlicher Freiheit; das dritte greift auf den Eingang des ersten Buches zurück und begründet und erläutert den Satz: „Praedestinavit ergo Deus sanctos suos et ad gratiam vitae bonae et ad gratiam vitae aeternae“ (3, 5, 8). Die Adressaten, der Presbyter Johannes und der Diakon Venerius, sind wohl ohne Zweifel in Afrika zu suchen.

ML 65, 603—672. In der Vita 29, 61 heißt es da, wo von der Zeit nach der Heimkehr des Fulgentius aus dem Exil die Rede ist: „de veritate praedestinationis et gratiae libellos tres confecit“. Hier muß ein Irrtum in der Datierung obwalten, weil ein Schreiben der „episcopi Africani in Sardinia exsules“ an Johannes und Venerius (Fulg., Ep. 15, 19; ML 65, 442) bezeugt, daß die drei Bücher schon vor der Heimkehr, auf Sardinien, verfaßt worden sind. An früherer Stelle, 28, 54, berichtet die Vita aus der Zeit vor der Heimkehr: „testimonia quoque praedestinationis et gratiae differentias cupientem nosse salubriter disputans docuit“. Damit sind nicht etwa die Bücher an Johannes und Venerius gemeint — man beachte den Singular „cupientem“ —, sondern sehr wahrscheinlich die Bücher an Monimus (a). Über Johannes und Venerius vgl. etwa Fr. Loofs, Leontius von Byzanz (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 3, 1—2), Leipzig 1887, 260 f.

c) Contra Faustum Reiensem libri septem, sind zu Grunde gegangen. Sie wandten sich gegen die Bücher des Semipelagianers Faustus von Reji „De gratia“, welch letztere Fulgentius von Konstantinopel aus, vermutlich durch die sog. skythischen Mönche (§ 3, 2), zugeschickt worden waren.

Die Bücher „Contra Faustum“ werden erwähnt in dem soeben zitierten Schreiben der verbannten Afrikaner an Johannes und Venerius (Fulg., Ep. 15, 19), in der Vita 28, 54. — Die Schrift „De praedestinatione et gratia“ bei ML 65, 843—854 (auch 45, 1665—1678, unter den Werken Augustins) ist Fulgentius anerkanntermaßen unterschoben worden.

Von Adam, lehrt Fulgentius in Übereinstimmung mit Augustinus, ist die Sündenschuld und die Sündenstrafe auf alle Menschen übergegangen. Alle sind nicht bloß dem Tode des Leibes, sondern auch dem Tode der Seele verfallen. Vermittelt wird der Übergang der Sünde durch die den Zeugungsakt begleitende, aus der Sünde stammende unordentliche Begierlichkeit. Aber wird denn mit dem Leibe auch die Seele gezeugt, die ja doch das Subjekt der Sünde ist? Diese Frage will Fulgentius nicht entscheiden, wie auch Augustinus sie unentschieden ließ. Der Ursprung der Seele bleibe unerforschlich, weil alle Hypothesen, welche bisher aufgestellt worden, mit Schwierigkeiten belastet seien[1].

Die Erbsünde nimmt dem Menschen die Fähigkeit, irgend etwas wahrhaft Gott Wohlgefälliges und zum ewigen Heile Dienliches zu tun. Nur die Möglichkeit, natürlich Gutes und Lobenswertes zu wollen und zu vollbringen, sowie die Möglichkeit einer natürlichen Gottes-

[1] De verit. praedest. 3, 24, 38: „etiamsi quemadmodum dentur animae corporibus nesciamus.“

erkenntnis bleibt bestehen. Doch will Fulgentius unter den „gentes", die „naturaliter ea quae legis sunt faciunt" (Röm. 2, 14), nicht ungläubige Heiden, sondern gläubige Christen, und dementsprechend unter der „lex" nicht das Naturgesetz, sondern das positive Gesetz verstanden wissen[1]. Der Anfang des Heilswerkes aber oder der Rechtfertigung geht entgegen der These der Semipelagianer, nicht von dem Willen des Menschen aus, sondern von der zuvorkommenden Gnade Gottes. Der Wille des Menschen aber wird durch diese Gnade „nicht aufgehoben, sondern geheilt, nicht weggenommen, sondern gebessert, nicht beseitigt, sondern erleuchtet, nicht zunichte gemacht, sondern unterstützt und bewahrt"[2].

Ein schwerer Irrtum ist es auch, wenn die Semipelagianer meinen, Gott lasse allen Menschen ein gleiches Maß von Gnade zukommen[3]. Es gibt vielmehr, wie Paulus bezeugt, eine Gnade der Prädestination, die nicht allen zuteil wird, eine Auserwählung aus der „massa perditionis", eine Aufnahme unter die „vasa misericordiae" im Gegensatz zu den „vasa irae". Von Ewigkeit her hat Gott seine Heiligen zur Glorie vorherbestimmt, nicht auf Grund von Verdienst oder Würdigkeit, sondern aus besonderer Gnade und Barmherzigkeit. Warum er von zweien, die sich im gleichen Schuld- und Strafverhältnis befinden, den einen vor dem andern bevorzugt, ist uns unergründlich[4]. Eine Ungerechtigkeit gegen den andern liegt nicht vor, weil ihn immer nur das Maß von Zorn trifft, welches er durch seine eigenen Sünden verwirkt.

Fr. Wörter, Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (Kirchengeschichtl. Studien 5, 2), Münster i. W. 1899, 105—155: „Die Lehre des Fulgentius von Ruspe".

5. Briefe. — Fulgentius hat eine weit verzweigte Korrespondenz gepflogen. Aus der Zeit des zweiten Exils auf Sardinien berichtet sein Biograph: „Familiares epistolas, in quibus tamen spiritalis aedificatio continetur, et ibi apud Sardiniam commanentibus et in Africa degentibus et Romanis, praecipue senatoribus viduisque et virginibus, quarum fama laudabilis habebatur, frequenter direxit."[5] Anderswo hat der Biograph auch einzelne Briefe namhaft gemacht.

Die Ausgaben enthalten eine Sammlung von 18 Briefen, darunter jedoch 5, die nicht von Fulgentius geschrieben, sondern an Fulgentius gerichtet sind. Die letzteren Briefe, welche durchweg um Aufklärung über Fragen der Dogmatik oder der Moral bitten, würden, insoweit

---

[1] Ep. 17, 25, 48—49. [2] Ep. 17, 20, 41.

[3] De verit. praedest. 1, 14, 32: „non leviter errant existimantes eam (gratiam) omnibus hominibus aequaliter dari."

[4] De verit. praedest. 1, 13, 28: „sciamus igitur imperscrutabile nobis esse, cur uno derelicto alterum Deus ab illa perditionis massa gratis eripiat."

[5] Vita 28, 54.

sie Fulgentius zur Abfassung von „libri“ Anlaß gegeben, wohl passender an den Kopf dieser libri gestellt worden sein. Folgende Briefe sind aus der Feder des Fulgentius geflossen. Ep. 1, de coniugali debito et voto continentiae a coniugibus emisso. Empfänger ist ein ungenannter und unbekannter junger Ehemann, dessen Gattin in todesgefährlicher Krankheit eheliche Enthaltsamkeit gelobt und ihre volle Gesundheit wiedererlangt hatte. Von dem Gelübde heißt es: „Si quidem continentiam pari vovistis assensu, tenorem vestrae dilectionis cum Dei timore servate . . . si vero continentiam unus vestrum sine alterius vovit assensu, temerarie se vovisse cognoscat“ (c. 9, 18). — Ep. 2, ad Gallam viduam, de consolatione super morte mariti et de statu viduarum. Die Römerin Galla, Tochter eines Patriziers und Konsuls, verlor nach einjähriger Ehe ihren Gatten durch den Tod und beeilte sich nun den Schleier zu nehmen[1]. Sie wird als Heilige verehrt. — An eine Schwester der hl. Galla, die gottgeweihte Jungfrau Proba, wenden sich zwei Briefe, Ep. 3, de virginitate atque humilitate, und Ep. 4, de oratione ad Deum et compunctione cordis. In dem Briefe an Galla schrieb Fulgentius über Proba: „Dominus hoc tempore praecipuum in urbe Roma dare dignatus est virginitatis et humilitatis exemplar“ (Ep. 2, 16, 31)[2]. — Ep. 5, ad Eugippium abbatem, de caritate et eius dilectione. Eugippius ist der bekannte Abt von Lucullanum bei Neapel (§ 46). — Ep. 6, ad Theodorum senatorem, de conversione a saeculo. Theodorus, Patrizier und Konsul, nahm von dem öffentlichen Leben Abschied, um sich Übungen der Frömmigkeit zu widmen. — Ep. 7, ad Venantiam, de recta poenitentia et futura retributione. Venantia, eine „domina illustris“, wird wohl auch in Rom ansässig gewesen sein. — Ep. 8, ad Donatum, de fide orthodoxa et diversis erroribus haereticorum. Donatus, Laie und wohl Afrikaner, hatte um eine Belehrung gebeten, welche es ihm ermöglichen würde, Einwürfe der Arianer gegen den katholischen Glauben zurückzuweisen. — Ep. 12 und Ep. 14 antworten auf Briefe des Ferrandus von Karthago, die auch noch erhalten sind (Ep. 11 und Ep. 13). Ep. 12, de salute Aethiopis moribundi, befaßt sich mit dem Lose eines schwarzen Katechumenen, der, von tödlicher Krankheit befallen, nur noch in bewußtlosem Zustande getauft werden und die heilige Kommunion nicht mehr empfangen konnte. Ep. 14, an Umfang auch über einen langen „liber“ noch weit hinausgehend, beschäftigt sich mit fünf Fragen, von welchen vier in die Trinitätslehre und die Christologie eingreifen, während die letzte das Verhältnis des Kelches Luk. 22, 17 zu dem Kelche Luk. 22, 20 betrifft. — Ep. 15, de gratia Dei et humano arbitrio, ist ein Kollektivschreiben der nach Sardinien verbannten afrika-

---

[1] Vgl. Greg. M., Dial. 4, 13; ML 77, 340 f.

[2] Eugippius widmete Proba seine Excerpta ex operibus S. Augustini (§ 46, 3).

nischen Bischöfe. Die Adressaten sind der Presbyter Johannes und der Diakon Venerius, denen Fulgentius früher schon seine Bücher „De veritate praedestinationis et gratiae“ gewidmet hatte. Daß auch dieses Schreiben von Fulgentius verfaßt ist, kann kaum bezweifelt werden, wenngleich in dem gedruckten Texte auffälligerweise Fulgentius unter den Absendern nicht genannt wird. — Ep. 17 ist wiederum ein Kollektivschreiben jener Bischöfe Afrikas, die Antwort auf den Brief der skythischen Mönche (Ep. 16), welche ihre dogmatischen Thesen zur Begutachtung vorlegten. In sehr entgegenkommendem Tone entwickeln die Afrikaner ihre Auffassung der Lehre von der Menschwerdung, wobei sie besonders hervorheben, daß nicht alle drei göttlichen Personen die Menschheit angenommen haben, sondern „una ex trinitate persona, Christus Dei filius unicus“ (c. 10, 18). Darauf wenden sie sich der Lehre von der Gnade zu, um kürzer zusammenzufassen, was in des Fulgentius Büchern „De veritate praedestinationis et gratiae“ weiter ausgeführt wurde. — Ep. 18, ad Reginum comitem, ist ein Torso geblieben. Der Comes hatte Fulgentius zwei Fragen unterbreitet, über den sog. Aphthartodoketismus und über die Pflichten eines christlichen Militärbefehlshabers. Die erste Frage, „utrum caro Christi corruptibilis an incorruptibilis fuerit“, hatte Fulgentius noch beantwortet, als er durch den Tod abberufen wurde; die Beantwortung der zweiten Frage hat dann auf des Comes Ersuchen Ferrandus von Karthago übernommen (§ 56, 3).

Die Briefsammlung bei ML 65, 303—498. Ein Separatabdruck bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 45—46. Oenip. 1884. — Viele Briefe sind zu Grunde gegangen. Außer Ep. 3 und Ep. 4 muß Fulgentius auch noch andere Briefe an Proba geschrieben haben. In seinem Briefe an Galla (Ep. 2, 16, 31) bemerkt er, daß er kürzlich einen Brief an Proba abgesandt habe und, wie er in diesem Briefe versprochen, demnächst etwas „de ieiunio et oratione“ an Proba schreiben wolle. Ein solches Versprechen enthält keiner der zwei erhaltenen Briefe, und keiner derselben handelt „de ieiunio“. Ferrandus (Fulg., Ep. 13, 3) spricht von einem Briefe des Fulgentius „de oratione“, und das wird unsere Ep. 4, „de oratione ad Deum et compunctione cordis“, sein. Wenn nun die Vita (28, 54) berichtet, Fulgentius habe aus dem Exil „duos libellos de ieiunio et oratione“ an Proba gerichtet, so wird zu unterscheiden sein zwischen einem „libellus de ieiunio“ und einem „libellus de oratione“: der letztere liegt in Ep. 4 vor, der erstere ist abhanden gekommen. — In seiner Schrift „Contra sermonem Fastidiosi“ (c. 10) erwähnt Fulgentius zwei Antwortschreiben der auf Sardinien in der Verbannung weilenden Bischöfe „ad religiosam ecclesiae filiam Stephaniam“, jedenfalls eine Afrikanerin, Schreiben, welche „contra Pelagianos atque Donatistas“ Stellung nahmen. — Ferrandus (Fulg., Ep. 13, 3) gedenkt eines Briefes des Fulgentius „ad Ioannem Tarsensem episcopum, ubi de malefico quodam iudici non tradendo memini plenissime disputatum“. — Die Vita (28, 54) verzeichnet einen Brief „ad Carthaginienses“, ein Lehr- und Mahnschreiben, welches Fulgentius aus seinem zweiten Exil nach Karthago sandte.

6. Predigten. — In den Mitteilungen der Vita über die Tätigkeit des hl. Fulgentius in Afrika nach der Rückkehr aus dem zweiten

Exil heißt es: „plurimos ecclesiasticos sermones quos in populis diceret scribendos dictavit, et ubicumque sermonem faciebat omnium animos demulcebat.“ [1] Isidor von Sevilla schreibt: „composuit multos tractatus quibus sacerdotes in ecclesiis uterentur“ [1]. Isidors Worte können nur dahin verstanden werden, daß Fulgentius Predigten zum Gebrauch für andere Geistliche verfaßte, wie solches ja von verschiedenen Meistern des Wortes in alter Zeit, auch von Ennodius von Pavia und von Cäsarius von Arles, bezeugt ist. Daß Isidor nur die angeführte Stelle der Vita voreilig ausgelegt oder eigenmächtig erweitert habe, läßt sich um so weniger annehmen, als er die Vita sehr wahrscheinlich gar nicht gekannt hat.

Die Ausgabe Mangeants enthält zehn Predigten des Fulgentius: 1. de dispensatoribus Domini (über den guten Verwalter Luk. 12, 42 ff.); 2. de duplici nativitate Christi, una aeterna ex patre, altera temporali ex virgine; 3. de s. Stephano protomartyre et conversione s. Pauli; 4. de epiphania deque innocentium nece et muneribus magorum; 5. de caritate Dei ac proximi; 6. de s. Cypriano martyre; 7. de latrone crucifixo cum Christo; 8. de s. die Pentecostes; 9. de s. Vincentio; 10. de eo quod ait Michaeas propheta 6, 8. Diese zehn Predigten werden allgemein für echt gehalten mit Ausnahme der Nr. 9, welche auch unter den Predigten Augustins steht und allem Anscheine nach Augustins Eigentum ist [3]. — Nachträglich wurden Mangeant noch zwei weitere Predigten zugeleitet, die er an späterer Stelle seiner Ausgabe einfügte, wenngleich er namentlich der Echtheit der zweiten gegenüber Bedenken nicht unterdrücken konnte: 1. in circumcisione Domini; 2. in purificatione beatae virginis Mariae. — In der Appendix seiner Ausgabe endlich, unter den unechten Schriften, ließ Mangeant noch eine Sammlung von 80 Predigten folgen, die der Jesuit Th. Raynaud 1652 zu Lyon unter des Fulgentius Namen veröffentlicht hatte. Vier Stücke dieser Sammlung decken sich mit den Nummern 6—9 jener zehn Fulgentius-Predigten, weit größer ist die Zahl der Stücke, die sich unter den echten oder unechten Predigten Augustins wiederfinden, wie denn die ganze Sammlung handschriftlich auch unter dem Namen Augustins auftritt. Jedenfalls handelt es sich um ein in Afrika, etwa im 6. Jahrhundert, zusammengestelltes Homiliar. Ob eine genauere Untersuchung desselben neue Fulgentius-Predigten ans Licht ziehen wird, bleibt abzuwarten. Bisher ist seit dem Erscheinen der Ausgabe Mangeants oder seit dem Jahre 1684 nur eine einzige weitere Predigt, eine zweite Predigt auf Epiphanie, zu Tage gefördert worden, durch Kardinal Mai. Leider konnte dieselbe in den Migneschen Abdruck der Ausgabe Mangeants nicht mehr aufgenommen werden.

---

[1] Vita 29, 61. [2] Isidor. Hisp., De vir. ill. 27.
[3] Aug., Sermo 276, in festo martyris Vincentii; ML 38, 1255—1257.

Alle gesicherten Predigten des Fulgentius sind ebenso kurz gefaßt wie reich an Gehalt. Seinen Predigtstil scheint er Augustinus abgelauscht zu haben. Charakteristisch sind die antithetischen Parallelsätze mit Homoioteleuton oder Reim. Die Predigt auf den Festtag des hl. Stephanus hebt an: „Heri celebravimus temporalem sempiterni regis nostri natalem; hodie celebramus triumphalem militis passionem. Heri enim rex noster, trabea carnis indutus, de aula uteri virginalis egrediens visitare dignatus est mundum; hodie miles de tabernaculo corporis exiens triumphator migravit ad coelum.... Ille descendit carne velatus, iste ascendit sanguine laureatus. Ascendit iste lapidantibus Iudaeis, quia ille descendit laetantibus angelis. ..."[1] Eine Predigt auf Epiphanie stellt das Christkind dem Herodessohne Archelaus gegenüber: „Archelaus natus est in palatio, Christus in diversorio. Archelaus natus in lecto est argenteo positus, Christus autem natus in praesepio est brevissimo collocatus. Ille forsitan pretiosis involutus est sericis, iste vilissimis involutus est pannis. Et tamen ille natus in palatio contemnitur, iste natus in diversorio quaeritur. Ille a magis nullatenus nominatur, iste inventus suppliciter adoratur..." Dann wird Herodes apostrophiert: „Rex iste qui natus est non venit reges pugnando superare, sed moriendo mirabiliter subiugare. Nec ideo natus est ut tibi succedat, sed ut in eum mundus fideliter credat. Venit enim non ut pugnet vivus, sed ut triumphet occisus, nec ut sibi de aliis gentibus auro exercitum quaerat, sed ut pro salvandis gentibus pretiosum sanguinem fundat..."[2]

ML 65, 719—750 (sermones 1—10); 833—842 (sermones 1—2); 855—954 (sermones 1—80). Über die sermones 1—10 oder die echten Predigten vgl. etwa R. Rothe, Geschichte der Predigt, Bremen 1881, 150—152. Über die sermones 1—80 vgl. Morin, Notes sur un manuscrit des homélies du Pseudo-Fulgence: Revue Bénéd. 26 (1909) 223—228. Le même, Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 39 f. — Einen neuen sermo de epiphania Domini edierte A. Mai, Nova Patrum Bibl. 1, Romae 1852, 1, 497—499. Ohne Mais Edition zu kennen, hat Dold alte Bruchstücke dieser neuen Predigt herausgegeben und aus innern Gründen Fulgentius als den Prediger zu erschließen gewußt. A. Dold, Getilgte Paulus- und Psalmentexte (Texte und Arbeiten Abt. 1, 14), Beuron 1928, 31—38.

§ 56. Ferrandus von Karthago.

(1. Leben. 2. Breviatio canonum. 3. Briefe. 4. Cresconius.)

1. Leben. — Ferrandus, der Biograph des hl. Fulgentius, pflegte bislang Fulgentius Ferrandus genannt zu werden. So heißt er in den Handschriften seines kirchenrechtlichen Werkes Breviatio canonum. Neuerdings ist indessen mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß er sonst allenthalben, und namentlich auch in den Briefen von ihm und an ihn, immer nur Ferrandus genannt wird, weshalb

[1] Sermo 3, 1; ML 65, 729. [2] Sermo 4, 4—5; ML 65, 734.

sich der Verdacht nicht abweisen läßt, daß der Doppelname auf einem Irrtume beruhe. Die Quelle des Irrtums suchte Ficker darin, daß die Grußformeln jener Briefe, welche Fulgentius und Ferrandus wechselten, die beiden Namen in Verbindung miteinander darboten, Krüger darin, daß Ferrandus das Leben des Fulgentius beschrieb. Im Prolog dieser Lebensbeschreibung macht Ferrandus auch einige Andeutungen über sein eigenes früheres Leben. Er war geborener Afrikaner, schloß sich schon in jungen Jahren an Fulgentius an, begleitete ihn ins Exil nach Sardinien, ließ sich dort für den Mönchsstand gewinnen und hat in dem kleinen Kloster, welches Fulgentius zu Calaris gründete, Tag und Nacht mit ihm zusammengelebt[1]. Unter König Hilderich wird Ferrandus 523 mit Fulgentius nach Afrika zurückgekehrt sein. Die spätere Überlieferung gibt ihm ständig den Titel eines Diakons der Kirche von Karthago. Um 545 hat er noch ein Gutachten über die Dreikapitelfrage abgegeben. Bald nachher muß er gestorben sein, weil er, etwa im Winter 546/547, von Bischof Fakundus von Hermiane als ein Mann „laudabilis in Christo memoriae" eingeführt wird[2].

G. Ficker, Zur Würdigung der Vita Fulgentii: Zeitschr. f. Kirchengesch. 21 (1901) 9—42. G. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 572—574. Ders., Ferrandus und Fulgentius: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 219—231.

2. Breviatio canonum. — Bezüglich der „Vita S. Fulgentii", durch welche Ferrandus sich Anspruch auf den warmen Dank des Kirchenhistorikers erworben hat, darf wohl auf § 55, 1 verwiesen werden. Eine zweite Schrift größeren Umfangs ist die „Breviatio canonum", eine systematische Darstellung des geltenden Kirchenrechts auf Grund der Bestimmungen zahlreicher griechischer und afrikanischer Konzilien. In knappen Worten wird eine Rechtsvorschrift aufgestellt und dann jedesmal eine Anzahl von Kanones zitiert, die dieselbe stützen und tragen. Zuvörderst ist vom Klerus die Rede, den Bischöfen (c. 1—84), den Priestern (c. 85—103), den Diakonen (c. 104—120), den übrigen Klerikern und den Angehörigen des Klerus im allgemeinen (c. 121—142), darauf von den Konzilien (c. 143—144), von den kirchlichen Vergehen und dem Verhalten gegenüber Häretikern, Juden und Heiden (c. 145—198), von der Taufe (c. 199—205), von der Quadragesima (c. 206—210); anhangsweise folgen noch Satzungen vermischten Inhalts (c. 211—232). Zu einer Datierung der Schrift bietet sich keine Möglichkeit, um so weniger, als sie eines Vorwortes und eines Schlußwortes entbehrt.

Die Schriften des Ferrandus wurden herausgegeben von P. Fr. Chifflet, Dijon 1649, und nach dieser Ausgabe abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 11,

[1] Vita S. Fulg. prol.; ML 65, 117 f.
[2] Fac. Herm., Pro defensione trium capit. 4, 3; ML 67, 624.

Venet. 1776, 317—398, sowie bei ML 67, 887—962. Die Vita S. Fulgentii fehlt ML 67, weil sie schon ML 65, 117—150, vor den Schriften des Fulgentius, eine Stelle gefunden hatte. Über die Breviatio canonum (ML 67, 949—962; auch 88, 817—830) Näheres bei Fr. Maaßen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande 1, Graz 1870, 799—802. Vgl. auch C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima 2, 1, Oxon. 1907, Praef. VII f.

3. Briefe. — Die Ausgabe Chifflets zählt sieben Briefe bzw. Abhandlungen in Briefform. Die zwei ersten sind an Fulgentius gerichtet und unterbreiten ihm dogmatische Zweifel und Schwierigkeiten, die vorhin schon angeführt wurden, als von den Antwortschreiben des Fulgentius die Rede war (§ 55, 5). — In den Briefen 3—5 erteilt Ferrandus selbst Bescheid über dogmatische Fragen, in Brief 3, an den römischen Diakon Anatolius, „de duabus in Christo naturis et quod unus in trinitate natus passusque dici possit“, in Brief 4, an Eugippius von Lucullanum, „adversus Arrianos aliosque haereticos“, in Brief 5, an den Scholastiker Severus zu Konstantinopel, „quod dominus noster Iesus Christus sit unus de sancta et individua trinitate“. Brief 4, an Eugippius, ist jedoch vollständig erst durch Kardinal Mai vorgelegt worden, während Chifflet nur ein kurzes Exzerpt mit der Aufschrift „de essentia trinitatis et de duabus Christi naturis“ geben konnte. Dem vollständigen Texte ist zu entnehmen, daß dieser Brief bald nach dem Tode des Fulgentius, wohl noch 532, geschrieben wurde, weil Eugippius erwartete, Ferrandus werde als Nachfolger des Fulgentius auf den Bischofsstuhl von Ruspe berufen werden, Ferrandus aber seine Unwürdigkeit betont, ohne zu sagen, daß die Nachfolge bereits geregelt sei. — Am bekanntesten und kirchengeschichtlich interessantesten ist Brief 6, „pro epistola Ibae episcopi Edesseni adeoque pro tribus capitulis concilii Chalcedonensis, adversus Acephalos (die Monophysiten)“, ein von den römischen Diakonen Pelagius und Anatolius erbetenes Gutachten über die Dreikapitelfrage. Aus drei Gründen spricht Ferrandus sich scharf gegen die Verdammung der drei Kapitel aus. Erstens dürfe man nicht rütteln an der Autorität des Konzils von Chalcedon, welches Ibas, nachdem er den Nestorianismus widerrufen, als rechtgläubig anerkannte[1], — von Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus ist nicht die Rede. Zweitens dürfe man nicht über einen Verstorbenen aburteilen, der schon vor dem Richterstuhle Gottes gestanden, und drittens dürfe der einzelne Gläubige seine Meinung nicht der Gesamtheit aufdrängen und mit dem Ansehen umkleiden wollen, welches nur den kanonischen Büchern und den allgemeinen Konzilien zukomme. Da die Dreikapitelfrage erst

[1] In diesem Zusammenhange heißt es c. 7: „Universa concilia, praecipue illa quibus ecclesiae Romanae consensus accessit, secundae auctoritatis locum post canonicos libros tenent.“

kürzlich aufgetaucht war (nuper exorta, c. 1), das erste Edikt Justinians gegen die drei Kapitel aber Ende 543 oder Anfang 544 erging, so wird die Abfassung des Briefes etwa ins Jahr 545 zu setzen sein. — Brief 7, ad Reginum comitem, ist die Fortsetzung des Briefes des hl. Fulgentius an Reginus (§ 55, 5). Die zweite der beiden Fragen des Comes, „qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus", hatte Fulgentius, wie bemerkt, nicht mehr beantworten können, und an seine Stelle war Ferrandus getreten, der sich mit Eifer und Verständnis seiner Aufgabe entledigte. In sieben Regeln, „regulae innocentiae", führt er dem General ein Spiegelbild des gottesfürchtigen Soldaten vor, ein bemerkenswertes Denkmal altchristlicher Militärseelsorge. — Im Jahre 1871 hat Reifferscheid noch fünf weitere Briefe des Ferrandus veröffentlicht, an verschiedene Persönlichkeiten, unter ihnen Eugippius, gerichtet, alle aber nur kurze Billette persönlichen Inhalts, ohne erheblichen Wert.

Die Briefe ML 67, 887—950. Brief 1 und 2, an Fulgentius, sind jedoch hier übergangen, weil sie in Verbindung mit den Antwortschreiben des Fulgentius schon ML 65, 378—435, gedruckt waren. — Brief 4, an Eugippius, „adversus Arrianos aliosque haereticos", nach einem cod. Casinas saec. 11 bei Mai, Scriptorum vet. nova Coll. 3, Romae 1828, 2, 169—184. Dagegen findet sich bei ML 67, 908—910, leider nur das früher schon bekannte Bruchstück des Briefes 4. — Über Brief 7 siehe K. Künstle, Pastoralbrief des Fulgentius Ferrandus an den General Reginus: Der Katholik 80 (1900) 2, 105—116. — Die fünf neuen Briefchen, auch dem cod. Casinas saec. 11, aus welchem Mai a. a. O. schöpfte, entnommen, bei A. Reifferscheid, Anecdota Casinensia (Zugabe zu dem Index scholarum univ. Vratisl. per hiemem 1871—1872), 5—7.

4. Cresconius. — Mit der Breviatio canonum des Ferrandus verwandt ist eine Concordia canonum, deren Verfasser sich in dem vorangestellten Schreiben an einen Bischof Liberius „Cresconius Christi famulorum exiguus" nennt. Er kennt die Breviatio und glaubt betonen zu sollen, daß seine Concordia neben der Breviatio nicht überflüssig sei, scheint also vorauszusetzen, daß die Breviatio in seiner Heimatgegend viel gebraucht ward. Er hat die beiden Sammlungen des Dionysius Exiguus, die Kanon- und die Dekretalensammlung, zu Grunde gelegt und den größten Teil der hier gefundenen Kanones und Dekretalen unter 300 oder nach anderer Zählung 301 Rubriken verteilt, in deren Aufeinanderfolge kein bestimmter Plan zu Tage tritt. Die zwei ersten Rubriken betreffen den Klerus und die letzte betrifft wiederum den Klerus. Die persönlichen Verhältnisse des Verfassers bleiben in Dunkel gehüllt. In dem Inhaltsverzeichnis einer Handschrift des 10. Jahrhunderts wird er als „Africanus episcopus" bezeichnet und zugleich mit dem afrikanischen Profandichter Flavius Cresconius Corippus, in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, identifiziert. Daß er Afrikaner war, ist sehr glaubhaft, weil auch seine Bemerkungen über die Breviatio des Ferrandus nach Afrika weisen. Daß er Bischof gewesen, erscheint recht fragwürdig, weil sein Schreiben an Bischof Liberius vielmehr einen Laien verraten dürfte. Und daß er der Profandichter Cresconius Corippus war, ist auch kaum anzunehmen, wenngleich der Kanonist gleichfalls noch der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts angehört haben mag. Die älteste Handschrift der Concordia ist sehr wahrscheinlich dem 8. Jahrhundert zuzuweisen. Übrigens liegt noch eine beträchtliche Anzahl alter Handschriften vor, ein Beweis, daß die Concordia sich

wirklich neben der Breviatio einen Platz zu erobern wußte. Ein Abdruck derselben ML 88, 829—942. Weiteres über Handschriften, Ausgaben, Inhalt und Verfasser bei Maaßen a. a. O. 806—813. Über Cresconius Corippus vgl. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2 (1920) 78—82.

§ 57. Fakundus von Hermiane.

(1. Pro defensione trium capitulorum. 2. Spätere Schriften. 3. Pontianus.)

1. Pro defensione trium capitulorum. — Der Standpunkt, den Ferrandus in der Dreikapitelfrage einnahm, ist am gründlichsten und nachdrücklichsten verfochten worden von Bischof Fakundus von Hermiane in der Provinz Byzacena. Er war ein begabter Schriftsteller, ein geschickter Polemiker und ein sehr gelehrter Kenner der Literatur der lateinischen wie der griechischen Kirche. Und er hat seine ganze literarische Tätigkeit, soweit sie uns überhaupt bekannt ist, der Verteidigung der drei Kapitel gewidmet.

Aus Anlaß der in der Hauptstadt aufgenommenen Verhandlungen über die drei Kapitel begab auch Fakundus sich nach Konstantinopel, schrieb dort, von andern Bischöfen ermuntert (suadentibus fratribus), zwölf Bücher zur Verteidigung der drei Kapitel und ließ sie Kaiser Justinian überreichen. Nach dem Vorwort war das Werk zur Zeit der Ankunft des Papstes Vigilius in Konstantinopel, d. i. am 25. Januar 547, noch nicht ganz vollendet; bald nachher muß es zum Abschluß gekommen sein, wenn nicht im Laufe des Jahres 547, so doch vor dem 11. April 548, dem Datum des „Iudicatum“, in welchem Vigilius die drei Kapitel anathematisierte. Das darf unbedenklich daraus gefolgert werden, daß das „Iudicatum“ in den zwölf Büchern gar nicht berücksichtigt und der Papst nicht, wie es in den späteren Schriften des Verfassers der Fall ist, angegriffen, sondern durchaus freundlich behandelt wird (vgl. 2, 6; 4, 3). Die Abfassung des Werkes ist demnach in die Jahre 546—548 zu verlegen[1].

Fakundus beginnt mit der Feststellung, daß der Kaiser den wahren Glauben habe, indem er sich zu den Sätzen bekenne, daß Einer aus der Trinität im Fleische gelitten habe, daß die Jungfrau Gottesgebärerin und daß in Christus zwei Naturen vereint seien, Sätze, welche näher beleuchtet und begründet werden. Sodann wird in breiter Ausführung der Beweis angetreten, daß alle Anklagen, welche, gleichviel von welcher Seite, gegen die drei Kapitel laut geworden, nichtig seien. Der Brief des Ibas vertrete trotz der bittern Ausfälle gegen Cyrillus von Alexandrien die orthodoxe Lehre; er könne nicht des Nestorianismus beschuldigt werden, weil er unzweideutig der Einheit der Person Zeugnis gebe; er werde von den Monophysiten

---

[1] Nach v. Hefele, Konziliengeschichte 2^2, 827, wäre das Werk allerdings erst nach dem Erscheinen des Iudicatum zum Abschluß gebracht worden.

nur deshalb angefeindet, weil er ebenso deutlich der Zweiheit der Naturen das Wort rede. Nicht so einfach liege die Sache bei Theodor von Mopsuestia, denn wenn auch gar manche seiner Schriften mit Unrecht beanstandet würden, so habe er sich doch unleugbar auch wieder tadelnswerte Äußerungen zuschulden kommen lassen. Aber dunkle Punkte seien in der Lehre wie im Leben sehr vieler großen Männer anzutreffen, die sich gleichwohl mit Recht der allgemeinsten Wertschätzung erfreuen. Als Häretiker dürfe Theodor jedenfalls nicht gebrandmarkt werden, weil er nicht jene Hartnäckigkeit bekundet habe, die zum Begriffe des Häretikers gehöre (pertinax offensionis defensio facit haereticum 10, 2; vgl. 12, 1). Über Theodoret von Cyrus glaubt Fakundus schnell hinweggehen zu dürfen (5, 3); er hatte offenbar nicht so viele Angriffe vonseiten der Monophysiten erfahren. Fehle es somit an einem berechtigten Anlasse, gegen die drei Kapitel einzuschreiten, so würde es auch der Sitte der Kirche widersprechen, längst Verstorbene mit dem Anathem zu belegen. Die Väter hätten einmütig dem Grundsatz gehuldigt: „quoniam unusquisque in vita sua correptioni[1] ecclesiae pertinaciter non resistens post mortem cum suis dictis non debeat abdicari“ (8, 5). Ausschlaggebend aber sei die Erwägung, daß die Verdammung der drei Kapitel ein Attentat auf die Autorität des Konzils von Chalcedon darstellen würde, welches sich jeder Zensur enthalten habe. Die vom Papste gutgeheißenen Beschlüsse eines allgemeinen Konzils aber seien schlechthin unabänderlich: „Haec est prima et immobilis ac secura nostra ratio, quae nos tuetur ac firmat adversus omnes contradicentium quaestiones“ (5, 5). Zum Schlusse wird Justinian daran erinnert, daß auch die Fürsten verpflichtet seien, in Sachen des Glaubens und der Sitten den Bischöfen Gehorsam zu leisten. Ein hehres Vorbild sei Kaiser Theodosius in seinem Verhalten gegenüber Ambrosius.

Angeführt seien noch ein paar Worte über dunkle Blätter in der Geschichte hervorragender Männer der kirchlichen Vergangenheit (6, 7): „Gott hat die Väter gleichsam als Lichter in seiner Kirche aufgestellt, damit wir durch ihre überragende Erkenntnis und Unterweisung von oben her erleuchtet würden, und mit allem, was sich Anstößiges bei diesen Vätern findet, verhält es sich, scheint mir, ebenso wie mit den Verfinsterungen der Himmelslichter selbst, die ja mitunter eine Einbuße an Glanz erleiden, ohne deshalb aufzuhören, die Lichter zu sein, die sie sind. Und es kommt nicht selten vor, daß auch jene Kirchenlichter, weil sie in so fernen Höhen über uns stehen, infolge eines gewissen Nebels unserer Unkenntnis dem Auge dunkel erscheinen, obwohl sie selbst ihren Glanz behalten. Es mag also gleichsam als eine Verfinsterung der Lichter Theophilus und Cyrillus angesehen werden,

---

[1] Die Lesart „corruptioni“ ML 67, 727 ist falsch.

wenn sie so entsetzliche Dinge über das große Licht Johannes von Konstantinopel (Johannes Chrysostomus) vorgebracht haben. Auch mag es wieder als eine Verfinsterung der orientalischen Lichter oder der andern Väter, die aus verschiedenen Provinzen mit ihnen zusammengekommen waren, angesehen werden, wenn sie, durch Mangel an Verständnis ein wenig verdunkelt, über das Licht Cyrillus anders geurteilt haben, als es sich in Wirklichkeit verhielt. Denn die, die Christus in ständigem Frieden mit seiner Kirche wie am Firmament des Himmels bewahrt hat, die müssen wir verehren und annehmen, nicht aber wegen ihrer schon abgeschlossenen Kämpfe endlose Streitigkeiten anfangen und uns herausnehmen, Verstorbene abzuurteilen."

Die Schriften des Fakundus wurden herausgegeben durch J. Sirmond, Paris 1629. Abdrucke bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 11, Venet. 1776, 663—821; bei ML 67, 527—878. — Vgl. C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte² 2, Freiburg i. Br. 1875, 826—828. A. Dobroklonskij, Die Schrift des Fakundus, Bischofs von Hermiane, Pro defensione trium capitulorum, historisch-kritische Untersuchung aus der Epoche des 5. ökumenischen Konzils, Moskau 1880 (russisch); vgl. A. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1880, 632—635. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus, Freiburg i. Br. 1880, 50—52. J. Nirschl, Lehrb. der Patrologie und Patristik 3, Mainz 1885, 475—479. G. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2 (1920) 581 f. — Unter Hinweis auf Kassiodor, welcher von zwei Büchern des Fakundus an den Kaiser spreche, und auf Viktor von Tunnuna, welcher von sieben Büchern des Fakundus rede, hat man angenommen, Fakundus habe die zwölf Bücher „Pro defensione" nicht alle gleichzeitig, sondern nacheinander in zwei Gruppen, Buch 1—7 und Buch 8—12, dem Kaiser und der Öffentlichkeit übergeben (Kihn a. a. O. 51; Nirschl a. a. O. 476). Allerdings liest man bei Kassiodor (Expos. in ps. 138; ML 70, 994): „ad Iustinianum principem scribens de duabus naturis Domini Christi duos libellos caute nimis luculenterque tractavit". Es ward aber schon sehr oft vermutet, und es ist kaum mehr zu bezweifeln, daß „duos" abgeändert werden muß in „duodecim". Und wenn die älteren Ausgaben Viktors von Tunnuna (Chron. ad a. 550; ML 68, 958 f.) schreiben: „eo tempore septem (libri) Facundi Hermianensis ecclesiae episcopi refulsere", so bedarf auch dieser Text der Korrektur. Isidor von Sevilla (De vir. ill. 32) hat in der Chronik Viktors statt „septem" (VII) vielmehr „duodecim" (XII) gelesen, und der neue Herausgeber der Chronik, Th. Mommsen, hat „duodecim", nicht „septem", geschrieben (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11, 202).

2. Spätere Schriften. — Das Werk „Pro defensione" war noch nicht ans Licht getreten, als Justinian von allen einzelnen in Konstantinopel weilenden Bischöfen ein Gutachten über die Dreikapitelfrage einforderte. Fakundus, dem kaum sieben Tage, unter ihnen zwei Festtage, Zeit gelassen wurde, fertigte in Eile einen Auszug aus seinem eben vollendeten Werke, der aber immerhin auf mehr als 3000 Zeilen anwuchs. Uns ist diese „Responsio", wie er sein Gutachten nennt, nur mehr aus dem Vorwort des Werkes „Pro defensione" bekannt.

Wie lange Fakundus noch in Konstantinopel geblieben oder wann er nach Afrika zurückgekehrt ist, muß dahingestellt bleiben. Nachdem

das 553 in der Hauptstadt zusammengetretene Konzil in seiner Schlußsitzung vom 2. Juni die drei Kapitel anathematisiert hatte und Papst Vigilius nach einigem Zaudern dem Konzilsbeschlusse beigetreten war, sagte Fakundus im Verein mit der Mehrzahl der Bischöfe Afrikas sich von der Gemeinschaft mit den orientalischen Bischöfen und dem Papste los und verharrte nunmehr im Schisma. Zur Rechtfertigung dieses Verhaltens hat er noch zweimal das Wort ergriffen. Einem Scholastiker Mocianus, welcher die Spaltung für eine donatistische Verirrung erklärte und mit Aussprüchen Augustins bekämpfte, erwiderte er in der kleinen Schrift „Contra Mocianum scholasticum", nicht die afrikanische Kirche sei schismatisch geworden, sondern die Gegner der drei Kapitel und damit auch des Chalcedonense hätten sich von der Einheit der Kirche losgerissen, und mit ihnen hätten deshalb die afrikanischen Bischöfe keine Gemeinschaft mehr pflegen wollen. Des weiteren polemisiert er gegen Papst Vigilius, betont auch wieder, daß nicht der Irrtum, sondern die Hartnäckigkeit zum Häretiker mache, und ruft Papst Gelasius zum Zeugen dafür an, daß keiner, der im Frieden mit der Kirche gestorben, nach dem Tode verurteilt werden dürfe. Diese Schrift ist erst 571 in Afrika verfaßt worden [1]; unter dem eingangs erwähnten „manifestum promulgatumque decretum" gegen das Chalcedonense kann nur der Konzilsbeschluß vom 2. Juni 553 verstanden sein, gegen Ende aber wird ausdrücklich festgestellt, daß das Chalcedonense (451) vor 120 Jahren stattgefunden habe. Fakundus hielt sich in einem nur seinen Freunden bekannten Versteck (latebrae) auf und hatte zur Zeit auch mit Krankheit zu kämpfen.

Eine „Epistola fidei catholicae in defensione trium capitulorum" ist gleichfalls „centum et viginti fere annos" nach dem Chalcedonense, also um 571 oder vielleicht etwas früher geschrieben. Sie wendet sich an die Katholiken Afrikas überhaupt und nimmt in scharfen Worten Stellung gegen Bischöfe, welche nicht gewillt waren, der drei Kapitel wegen die Einheit der Kirche preiszugeben. An den Gegnern der drei Kapitel, die den Frieden getrübt hätten, sei es, Genugtuung zu leisten und zur Wahrheit zurückzukehren. Vigilius und sein Nachfolger Pelagius, welcher als Papst in die Verurteilung der drei Kapitel eingestimmt hatte, werden „Romani praevaricatores" geheißen.

Jülicher (bei Pauly, Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 6, 2 [1909] 1957) glaubte, unter den „duo libelli ad Iustinianum principem" bei Cassiod., Expos. in ps. 138, sei die erwähnte Responsio des Fakundus zu verstehen. Es wurde bereits gesagt, daß statt „duo" vielmehr „duodecim" zu lesen ist. — Baronius schon hat die Vermutung geäußert, der Scholastiker Mocianus sei kein anderer

[1] Irrtümlich setzte v. Hefele a. a. O. 827 f. die Abfassung in die Zeit zwischen dem Iudicatum des Papstes Vigilius vom Jahre 548 und dem Constitutum des Papstes vom 14. Mai 553.

als Kassiodors Freund Mutianus, welcher die Homilien des hl. Chrysostomus übersetzte (§ 51, 6). Eine Möglichkeit, die sich aber nicht zur Wahrscheinlichkeit erheben läßt. — Die „Epistola fidei catholicae" fehlte in Sirmonds Ausgabe der Schriften des Fakundus und ward erst durch L. d'Achery, Spicilegium 3, Paris 1650, zu Tage gefördert. Den Abdrucken der Ausgabe Sirmonds bei Gallandi und ML ist sie eingefügt worden.

3. Pontianus. — Von einem afrikanischen Bischofe Pontianus, unbekannten Sitzes, haben wir noch eine kurze Epistola ad Iustinianum imperatorem de tribus capitulis, ML 67, 995—998, welche in das Jahr 544 oder 545 zurückreichen dürfte, aber auch schon die Verdammung der drei Kapitel ablehnt. Über die Hypothese, Pontianus sei an der längeren Rezension der Schrift Isidors von Sevilla „De viris illustribus" beteiligt, siehe unten § 70, 5c.

§ 58. Verekundus von Junca.

(1. Lebensdaten. 2. Prosaschriften. 3. Dichtungen.)

1. Lebensdaten. — Von dem Lebensgang des Verekundus melden nur ein paar Notizen in der Chronik seines Landsmannes Viktor von Tunnuna. Zur Zeit des Dreikapitelstreites war Verekundus Bischof von Junca in der Provinz Byzacena, ohne daß es möglich wäre, das Datum seiner Stuhlbesteigung genauer zu bestimmen. Er trat gegen die Verdammung der drei Kapitel auf und ward deshalb um 551 mit einigen andern afrikanischen Bischöfen von Kaiser Justinian zur Verantwortung nach Konstantinopel geladen. Einer Verurteilung entzog er sich durch die Flucht nach Chalcedon, wo er aber schon um 552 im Euphemia-Hospiz gestorben ist.

Vict. Tunn., Chron. ad a. 551—552; Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11, 202 f. — J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense 4, Paris 1858, Proleg. v—xxi. Nirschl, Lehrb. der Patrologie u. Patristik 3, Mainz 1885, 464—466. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 403—407. Ders., Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 153—156. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2 (1920) 394—397.

2. Prosaschriften. — Die früheste der auf uns gekommenen Schriften des Verekundus ist wohl der Kommentar zu neun alttestamentlichen Gesängen, von dem Herausgeber, Kardinal Pitra, „Commentariorum super cantica ecclesiastica libri novem" überschrieben. Die neun Gesänge sind 1) das Lied des Moses nach dem Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer (Ex. 15), 2) das Abschiedslied des Moses (Deut. 32), 3) der Trauergesang des Jeremias über den Untergang Jerusalems (Klagel. 5), 4) der Lobgesang des Azarias (Dan. 3), 5) der Gesang des Ezechias (Is. 38), 6) der Gesang des Habakuk (Hab. 3), 7) das apokryphe „Gebet des Manasses", 8) der Gesang des Jonas im Bauche des Fisches (Jon. 2), 9) der Gesang der Debora (Richt. 5). Der Kommentar will erbauen und ergeht sich in Allegoristik und Typologie. Mit den Eingangsworten des ersten Mosesliedes: „Cantemus Domino: gloriose enim magnificatus est", werde auf drei Großtaten

des Herrn hingewiesen, erstens daß er Pharao in die Tiefen des Meeres versenkte, zweitens daß er bei seinem Leiden den geistlichen Pharao an den Kreuzespfahl heftete, drittens daß er eben diesen Teufel mitsamt seinen Helfershelfern zum Pfuhl des ewigen Feuers verdammte. Die weiteren Worte „Equum et ascensorem proiecit in mare“ seien geschichtlich bekanntermaßen an Pharao in Erfüllung gegangen. Was den geistlichen Sinn anlange, so werde jeder Mensch figürlich als Roß bezeichnet, und dieses Roß trage als Reiter bald Christus bald den Satan. Wer seinen Nacken dem Herrn beuge, sei ein Roß des Heiles, indem er in Gehorsam dem Willen Gottes folge; wer aber den Lockungen des Satans nachgehe, biete sich dem Satan als Roß an, und von ihm werde jetzt gesagt: „Equum et ascensorem proiecit in mare“. Bemerkenswert sind die gehäuften Anzeichen naturwissenschaftlicher Kenntnisse. In der Erklärung des zweiten Mosesliedes wird gelegentlich hervorgehoben, daß die Schrift mit Recht sage, König Achab sei an der Lunge verwundet worden (3 Kön. 22, 34), weil die Lunge der Sitz des Stolzes sei (in pulmonibus, ubi physici dicunt superbiam dominari, 2, 38). Der Erklärung des Azariasliedes wird eine längere Ausführung über die Natur und die symbolische Bedeutung des Hirsches eingeflochten (4, 17). Der Jonasgesang gibt Anlaß zu Belehrungen über die Größe des Walfisches, die mit dem Verweise abgeschlossen werden: „lege physicorum historias peritorum, Plinii Secundi, Solini aliorumque multorum, in nostris autem Ioannem Constantinopolitanum in libro quem de natura bestiarum scripsit“ [1] (8, 9). Geschrieben ist der Kommentar wahrscheinlich zu einer Zeit, da Verekundus noch nicht Bischof war. In der alten Handschrift, welche ihn vor dem Untergange bewahrt hat, wird der Verfasser ständig „presbyter“ geheißen. Jedenfalls aber ist die Abfassung erst nach der Zerstörung des Vandalenreiches im Jahre 534 erfolgt, weil in der Erklärung des Azariasliedes an die Leiden der Katholiken in den „vandalischen Verfolgungen“ erinnert und dabei augenscheinlich vorausgesetzt wird, daß diese schweren Zeiten inzwischen ein Ende genommen haben (4, 12).

Der Kommentar ist nur durch einen cod. Leidensis saec. 8—9 überliefert und nach dieser Handschrift von Pitra a. a. O. 4, 1—131, herausgegeben worden.

Auszüge aus den Akten des Chalcedonense, „Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii“, sind anonym überliefert, dürften aber als Eigentum des Verekundus durch einen Brief des Papstes Hadrian I. an Karl d. Gr. beglaubigt werden, in welchem von einem „adbreviarium

---

[1] Gemeint ist der sog. Physiologus, der auch sonst fälschlich Johannes Chrysostomus zugeschrieben wurde. Vgl. Pitra, Spicil. Solesm. 3, Paris. 1855, Proleg. LXIV; Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, 154.

Chalcedonensis concilii a quodam Verecundo episcopo editum" die Rede ist[1]. Als Vorlage hat die alte lateinische Übersetzung des Chalcedonense gedient. Die ausgehobenen Stellen, welche Dioskur, Theodoret, Eutyches, den Brief Leos d. Gr. an Flavian, Ibas betreffen, sollten jedenfalls Waffen im Kampfe mit den Monophysiten und den Gegnern der drei Kapitel darbieten.

Die Excerptiones sind auch von Pitra a. a. O. 4, 166—191. herausgegeben worden und zwar in zwei Rezensionen, 166—185 und 186—191, von denen die zweite hauptsächlich durch ein längeres Zitat aus dem Breviarium des Liberatus von Karthago (ML 68, 1012—1014) sich von der ersten abhebt.

3. Dichtungen. — Verekundus hat nicht bloß biblische Gesänge kommentiert, sondern auch selbst zur Leier gegriffen. Isidor von Sevilla eignet ihm zwei Gedichte zu: „edidit carmine dactylico duos modicos brevesque libellos, quorum primum de resurrectione et iudicio scripsit, alterum vero de poenitentia, in quo lamentabili carmine propria delicta deplorat" [2]. Dieses zweite Gedicht, von der Buße, ist wohl ohne Zweifel identisch mit dem von Pitra ans Licht gezogenen Gedichte „De satisfactione poenitentiae". Es ist ein Bußgesang von 212 Hexametern, ein „lamentabile carmen" im vollen Sinne des Wortes. In tiefstem Reueschmerz schlägt der Dichter mit dem Zöllner an seine Brust, ohne es zu wagen, sein Auge zum Himmel zu erheben. Vielleicht wird Gott doch noch auf ihn herabsehen und ihm Trost senden. Freilich sind seine Sünden zahlreicher als die Haare seines Hauptes, als der Sand am Meere, als die Wogen des Ozeans. Aber Gott pflegt dem Reuigen seine Gnade nicht zu versagen, und die Qual der Seele des Dichters kennt ja keine Grenzen. Mit dem Dulder Job flucht er dem Tage seiner Geburt: er soll zur Nacht werden und dem Monat entschwinden (V. 123 ff.). Ziemlich unvermittelt schließt sich an diese Schmerzensausbrüche eine farbenprächtige Schilderung der Schrecken des Jüngsten Gerichtes an. Alles, alles fällt dem Weltenbrand zum Opfer. Die Berge schmelzen, die Wälder gehen in Flammen auf, Städte und Königspaläste sinken in Asche, Blitz auf Blitz zuckt vom Himmel, das Firmament funkelt in roter Glut. Die Welt wird ihr eigener Scheiterhaufen, ihr eigener Leichnam sein (mundus erit rogus ipse sibi mundusque cadaver, V. 180). Der Dichter sieht sich vor Gericht gestellt. Drei Bücher werden aufgeschlagen, das eine enthält seine Werke, das zweite seine Worte, das dritte seine Gedanken, und alle drei klagen ihn an. Er kann nur versuchen, mit seinen Tränen das ewige Feuer zu löschen. Möchten, so schließt er, meine Missetaten mich nie schlafen lassen und mir nirgends Ruhe gewähren! Das Gedicht ist nicht arm an Stellen von hervorragender Schönheit und von hin-

---

[1] Ph. Jaffé, Bibl. rerum German. 4, Berol. 1867, 221. ML 89, 351.

[2] Isid. Hisp., De vir. ill. 7.

reißender Kraft. Nur die Prosodie weist viele Mängel auf oder erlaubt sich große Freiheiten. Der Ausdruck ist zumeist der Heiligen Schrift entnommen; von älteren christlich-lateinischen Dichtern scheint Kommodian benutzt zu sein.

Das Gedicht ward zuerst gedruckt bei Pitra a. a. O. 138—143. Die sieben letzten Verse, 206—212, die hier fehlen, wurden nachgetragen durch W. Meyer in den Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. Kl., 17 (1886) 431 (= Meyer, Gesamm. Abhandlungen zur mittellatein. Rhythmik 2, Berlin 1905, 180). Vgl. L. Vernier, La versification latine populaire en Afrique, Commodien et Verecundus: Revue de Philologie N. S. 15 (1891) 14—33.

Das andere von Isidor genannte Gedicht des Verekundus, „De resurrectione et iudicio", scheint abhanden gekommen zu sein. Die Inhaltsangabe erinnert freilich an ein durch Tertullian- und Cyprian-Handschriften überliefertes, in den Ausgaben bald „De resurrectione mortuorum" bald „De iudicio Domini" betiteltes Gedicht von 406 Versen, welches weder Tertullian noch Cyprian angehören kann, aber, wie die Überlieferung selbst schon nahelegt, wahrscheinlich doch einen Afrikaner zum Verfasser hat. Eingangs erzählt der Dichter, daß er früher den ländlichen Musen (ruricolae musae) gehuldigt und von dem Kreislauf der Arbeiten des Landmannes gesungen hat, von den Blüten des Frühlings und der Ernte des Sommers, von der Rebe des Herbstes und der Olive des Winters. Jetzt will er sich den lichtbringenden Musen (luciferae musae) zuwenden, vom Irdischen zum Himmlischen aufsteigen und von einer neuen Erde, dem Lande der Ewigkeit, handeln. Er beginnt mit der Schöpfung der Welt und berichtet dann über den Sündenfall der Stammeltern, in dessen Gefolge der Tod in die Welt einziehen sollte. „Hinc mors emanavit in aevum" (V. 77). Aber der Tod wird überwunden werden. Auf den Ruf des allmächtigen Gottes hin werden die Menschen aus dem Schoß der Erde auferstehen wie der Phönix aus der Asche. Damit ist der Verfasser bei seinem eigentlichen Thema angelangt. Er beschreibt des näheren die blühenden und lachenden Gefilde des Paradieses, welche sich den Gerechten öffnen, malt aber noch breiter die Qualen der Hölle aus, denen die Sünder überantwortet werden. Den Schluß bildet die Mahnung, auf das ewige Heil bedacht zu sein „dum vita manet" (V. 380). Verstöße gegen Grammatik und Metrum sind sehr häufig; oft schwankt der Vers zwischen einem quantitierenden und einem rhythmischen, vom Wortakzent beherrschten Hexameter; nicht weniger als 172 von den 406 Versen weisen einen Endreim auf. Wer ist der Verfasser? Die ursprüngliche Aufschrift scheint „Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum" gelautet zu haben, und der Adressat wird jetzt gern mit dem afrikanischen Epigrammendichter Flavius Felix zur Zeit des Königs Thrasamund (496—523) identifiziert. Als Verfasser würde dann ein älterer Zeitgenosse des Verekundus in Frage

kommen. Gegen Verekundus selbst wird insbesondere der stark abweichende Versbau ins Feld geführt.

Das Gedicht ist zuerst herausgegeben worden von G. Fabricius, Poetarum veterum eccles. opera christiana, Basileae s. a. (1564), 286—294, und zwar erscheint es hier als „Tertulliani de iudicio Domini liber". Den besten Text bietet G. Hartel, S. Cypriani opera 3, Vindob. 1871, 308—325: „Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum"; vgl. Praef. LXVII f. Im übrigen siehe Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, 155 f. Krüger a. a. O. 396 f.

Das Gedicht mit der Aufschrift „Exhortatio poenitendi", welches Pitra a. a. O. 132—137 unter des Verekundus Namen herausgab, ist sonder Zweifel anderweitiger Herkunft. Es ist der erste Teil eines dreigliederigen Ganzen, welches seit längerer Zeit unter den Werken Isidors von Sevilla gedruckt wurde und aus dem Ende des 7. Jahrhunderts stammen mag. Vgl. unten § 70, 10. — Anhangsweise steht bei Pitra a. a. O. 144—165 noch eine drei Bücher zählende Dichtung, welche „Crisias" betitelt ist und über die Vorzeichen des Jüngsten Gerichtes handelt. Fr. Arevalo hatte in seiner Drakontius-Ausgabe vom Jahre 1791 (ML 60, 635 f.) diese Dichtung Verekundus zugeschoben, während Pitra schon bemerkte, man könne dieselbe mit dem gleichen Rechte wie in das 5. oder 6. auch in das 15. Jahrhundert, die Zeit der Humanisten, verweisen. Mit Verekundus hat sie jedenfalls nichts zu tun.

§ 59. Liberatus von Karthago und Viktor von Tunnuna.

(1. Liberatus von Karthago. 2. Viktor von Tunnuna. 3. Pilgerberichte über Palästina.)

1. Liberatus von Karthago. — Diakon Liberatus von Karthago hat sich einen Namen gemacht durch sein „Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum", welches unter den Quellen für die Geschichte der Glaubensstreitigkeiten im 5. und 6. Jahrhundert einen ehrenvollen Platz einnimmt. Zum ersten Male begegnet Liberatus dem Historiker im Jahre 535 als Mitglied einer Gesandtschaft, welche im Auftrag eines afrikanischen Generalkonzils nach Rom ging, um vom Papst über verschiedene Punkte Aufklärung zu erbitten[1]. Später hat er, vermutlich als Begleiter des Erzbischofs Reparatus von Karthago, auch Konstantinopel und Alexandrien besucht, und auf diesen Reisen wird er das Material zu seinem Buche gesammelt haben. An die Ausarbeitung ist er wohl erst nach der Rückkehr in die Heimat gegangen, „peregrinationis necessitatibus defatigatus", wie das Vorwort sagt, „et aliquatenus feriatus animo a curis temporalibus". Er wollte auf historischem Wege den Beweis erbringen, daß die Verdammung der drei Kapitel durch Justinian eine ganz verfehlte und verwerfliche Maßnahme war, und entrollte zu dem Ende eine Skizze der Geschichte des Nestorianismus und des Monophysitismus, von der Ordination des Nestorius zum Patriarchen von Konstantinopel im Jahre 428 an bis

---

[1] Siehe den Brief des Konzils an Papst Johannes II. bei Mansi, SS. Conc. Coll. 8, 808 f.; vgl. die Antwort des Papstes Agapetus I., des Nachfolgers des Johannes, ebd. 8, 848 f.

zu jenem traurigen Edikte vom Jahre 543 oder 544, zu welchem der Kaiser sich durch die Umtriebe der Monophysiten habe verleiten lassen. Die folgenden Ereignisse, heißt es zum Schlusse, die Verhandlungen des Kaisers mit den Bischöfen, seine Überredungsversuche und seine Gewalttaten, seien allgemein bekannt und könnten deshalb übergangen werden (quoniam nota sunt omnibus, puto nunc a me silenda). Der Abschluß der Arbeit wird um 560 anzusetzen sein, weil Papst Vigilius, der 555 starb, schon zu den Toten zählte (c. 22), Patriarch Theodosius von Alexandrien, der 566 starb, noch unter den Lebenden weilte (c. 20).

Liberatus schreibt überaus schlicht und einfach, mitunter etwas unbeholfen, immer kurz und wortkarg. Durchweg befleißigt er sich eines maßvollen Tones, ohne freilich daran zu denken, seine Sympathien und Antipathien zu verschleiern. Stets bleibt er gewissenhaft und wahrheitsgetreu, insofern er nichts sagt, was er nicht aus seinen Quellen belegen kann. Und es waren zuverlässige Quellen, die er benutzte. Im Vorworte hat er sie selbst aufgezählt: „Ecclesiastica historia nuper de Graeco in Latinum translata", d. i. die „Historia ecclesiastica tripertita", die Kassiodor durch den Scholastiker Epiphanius anfertigen ließ (§ 51, 4h); „Gesta synodalia", zu denen insbesondere die Akten des Konzils von Chalcedon gehört haben, über welches Liberatus trefflich zu berichten weiß (c. 13); „Sanctorum patrum epistolae", darunter namentlich auch die von dem späteren Papste Gelasius I. verfaßten „Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiae Eutychianistarum"; ferner „Graecum Alexandriae scriptum", ein rätselhafter Titel, hinter dem man die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (§ 21, 6) gesucht hat; endlich „Gravissimorum hominum narratio fidelis", eine Quelle, die natürlich nur für die Zeit des Verfassers selbst in Betracht kam.

Eine gute Ausgabe des Breviarium besorgte J. Garnerius S. J., Paris 1675. Abdrucke bei Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 659—702 (fehlerhaft); bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 12, 119—162; bei ML 68, 969—1052. Bei Fabricius-Harles, Bibl. Graeca 12, Hamburgi 1809, 685—692, findet sich ein „indiculus scriptorum nec non haereticorum memoratorum in Liberati Breviario". Über die von Liberatus benutzten Quellen siehe G. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Jena 1884, 32—37; vgl. jedoch Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, 583.

2. Viktor von Tunnuna. — Ungefähr um dieselbe Zeit, da Liberatus seine kirchenhistorische Monographie verfaßte, hat Bischof Viktor von Tunnuna im prokonsularischen Afrika[1] eine vorwiegend auf kirchlichem Boden sich bewegende Weltchronik geschrieben. Freilich schrieb er in der Fremde, wie er auch in der Fremde sterben sollte. Er war gleichfalls ein unversöhnlicher Gegner des Ediktes

[1] Die Lage der Örtlichkeit ist nicht näher bekannt, und auch der Name schwankt in den Handschriften. Mommsen schrieb „Tonnennensis" statt „Tunnunensis".

Justinians vom Jahre 543 oder 544 und ward als solcher 555 ins Exil geschickt und von einem Orte nach dem andern verwiesen. Von Ägypten aus ward er 564/565 nach Konstantinopel entboten, um von neuem zur Rede gestellt zu werden. Da er aber unentwegt auf seinem Standpunkte beharrte, ward er in ein Kloster zu Konstantinopel gesteckt, wo er wenige Jahre später sein Leben beschloß.

Seine Chronik, aus den Tagen der Klosterhaft stammend, hat nach unzweideutigen Zeugnissen[1] mit der Erschaffung der Welt begonnen und sich bis zum ersten Jahre des Kaisers Justinus II., d. i. bis zum Jahre 566 erstreckt. Überliefert ist jedoch nur der zweite Teil des Ganzen, welcher sich an die Chronik Prospers aus Aquitanien als Fortsetzung anschließt und die Jahre 444—566 umspannt. Der voraufgegangene Teil, von der Erschaffung der Welt bis zum Jahre 443, welcher eine Überarbeitung der Chronik Prospers darstellte und neben dieser Chronik keinen Wert zu besitzen schien, ist dem Untergang anheimgefallen. In dem zweiten Teile zählt Viktor die Jahre nach den Konsuln, nur zum Schluß, 563—566, nach den Kaisern, wobei er sich jedoch in der Berechnung der Jahre Justinians Ungenauigkeiten zu Schulden kommen läßt. Als Quellen haben ihm sowohl weströmische wie oströmische Fasten vorgelegen. Schon seit dem Jahre 456 treten in seiner Berichterstattung die politischen Ereignisse mehr und mehr in den Hintergrund gegenüber den kirchlichen Vorkommnissen, welch letztere nicht selten mit einer dem gewöhnlichen Chronikstil fremden Ausführlichkeit behandelt werden. Auch eine gewisse örtliche Selbstbeschränkung ist nicht zu verkennen, insofern in erster Linie Afrika, das Heimatland, besonders eingehende Berücksichtigung erfährt, im zweiter Linie aber auch Byzanz, welches ja seit 534 gewissermaßen die Hauptstadt Afrikas war. Zu den Jahren 555—565 hat der Chronist auch Notizen über seine persönlichen Schicksale einfließen lassen.

Ähnliche Chroniken wie Viktor verfaßten in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts auch der Spanier Johannes von Biclaro und der Gallier Marius von Avenches. Die Chronik oder die dürre und trockene Aneinanderreihung unzusammenhängender Daten hat im Abendlande die Geschichtsdarstellung völlig zurückgedrängt. Im Morgenlande hat die alte Tradition länger fortgelebt; es sei nur an die Kirchengeschichte des Evagrius Scholasticus erinnert.

Eine Ausgabe der Chronik Viktors lieferte J. Scaliger, Leiden 1605. Abdrucke bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 12, 221—232; bei ML 68, 941—962. Eine treffliche neue Ausgabe spendete Th. Mommsen in den Chronica minora 2 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11), Berol. 1894, 163—206. Vgl. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters 1² 586 f. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, 112 f. —

[1] Eine Zusammenstellung der Zeugnisse in Mommsens Ausgabe der Chronik 178 ff.

Mommsen a. a. O. 178 will eine unter den Werken des hl. Ambrosius (ML 17, 971—1004) gedruckte Schrift „De poenitentia", deren Verfasser sich im Schlußwort Viktor nennt, für Viktor von Tunnuna in Anspruch nehmen. Wahrscheinlich gehört dieselbe vielmehr dem afrikanischen Bischof Viktor von Cartenna im 5. Jahrhundert an; vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 546.

3. Pilgerberichte über Palästina. — Hier wird der rechte Platz sein, ein paar Beschreibungen des Heiligen Landes zu verzeichnen, welche mehr oder weniger übereinstimmend in das 6. Jahrhundert gesetzt und wenigstens zum Teil nach Afrika verlegt zu werden pflegen.

a) Theodosius de situ terrae sanctae. Ein gewisser Theodosius Archidiaconus, über den sonst keine Zeugnisse vorliegen, hat eine kurze Beschreibung Palästinas hinterlassen, welche erst 1864 ans Licht gezogen, seitdem aber ihres Alters wegen mannigfacher Beachtung gewürdigt wurde. Daß nämlich Theodosius in den Jahren 520—530 geschrieben hat, verbürgt der Umstand, daß er wohl die Bauten des Kaisers Anastasius I. (491—518) zu Jerusalem kennt, nicht aber die bedeutenderen Bauten Justinians (527—565). Daß er in Nordafrika beheimatet war, dürfte der eigenartige Sprachgebrauch beweisen, nach welchem Arianer und Katholiken als „Wandali et Romani" bezeichnet werden (vgl. die Ausgabe Gildemeisters 22 f.). Theodosius zählt zuerst die Tore Jerusalems und die von diesen Toren ausgehenden Reiserouten auf, verweilt dann bei den heiligen Stätten in der nächsten Umgebung der Hauptstadt und gibt schließlich eine genauere Beschreibung Jerusalems selbst und des Tales Josaphat. Außerdem aber zieht er auch noch den weiteren Umkreis des Heiligen Landes in Betracht, zuvörderst Kleinasien, dann Phönizien, das Ostjordanland, den Sinai, Mesopotamien und Nordsyrien. Mit reichem kritischen Apparate ausgestattet erschien das Schriftchen in den Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae, edd. T. Tobler et A. Molinier, 1, Genevae 1879. Klarheit über die handschriftliche Überlieferung, den echten Text, Anlage und Gliederung schuf aber erst J. Gildemeister, Theodosius de situ terrae sanctae im echten Text und der Breviarius de Hierosolyma vervollständigt, Bonn 1882. Gildemeisters Theodosius-Rezension ward wiederholt von J. Pomjalowsky, St. Petersburg 1891, und bildet auch die Grundlage der Ausgabe von P. Geyer, Itinera Hierosolymitana (Corpus script. eccles. lat. 39), Vindob. 1898, 135—150; vgl. Praef. XVIII—XXVI. — Die „Itinera Hierosolymitana", welche J. B. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, 118—121, unter dem Namen eines Virgilius herausgab und dem 5. Jahrhundert zuwies (Praef. VIII), sind nichts anderes als ein Stück der Theodosius-Schrift. Vgl. Ch. Kohler, Le pseudo-pèlerin Virgile: Revue Biblique 10 (1901) 93—96.

b) Breviarius de Hierosolyma. Dieser kleine, anonym überlieferte und erst 1879 bekannt gewordene Aufsatz ist eine Beschreibung Jerusalems bzw. eine Aufzählung der Heiligtümer der Stadt. Die besten Ausgaben bei Gildemeister a. a. O. 33—35; bei Geyer a. a. O. 151—155. Nach Gildemeister (a. a. O. 13) ist das Schriftchen im 6. Jahrhundert oder doch vor der Eroberung Jerusalems durch die Perser im Jahre 614 verfaßt worden. Nach A. Baumstark (Das Alter der Peregrinatio Aetheriae: Oriens Christ. N. S. 1 [1911] 47 f.) soll es im 5. Jahrhundert, noch vor 460, entstanden sein, weil es die 460 eingeweihte, von der Kaiserin-Witwe Eudokia erbaute Stephanus-Basilika unerwähnt läßt.

c) Antonini Placentini Itinerarium ist schon seit Jahrhunderten bekannt (steht auch bei ML 72, 899—918), ist aber gleichwohl stark umstritten. Die besten Ausgaben lieferten wiederum Gildemeister, Antonini Placentini Itinerarium im unentstellten Text mit deutscher Übersetzung, Berlin 1889, und Geyer a. a. O. 157—218; vgl. Praef. XXVI—XXXIII. Beide Herausgeber haben, die Er-

gebnisse früherer Forscher, Tuch, Tobler, bestätigend, die Ansicht vertreten, daß es sich um die Palästina-Wallfahrt eines Antoninus von Placentia (Piacenza) in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts handelt, über welche ein Reisegefährte Bericht erstattet. Dieser Reisegefährte des Antoninus sei ein ungebildeter Mann gewesen, der vulgärlateinisch und so schleppend und eintönig wie möglich schreibt, innerhalb einer und derselben Zeile dreimal das Verbum „habere" gebraucht. Subjektiv wahr und glaubwürdig, sei er doch in manchen Einzelheiten, namentlich in den Angaben über die Distanz der Örtlichkeiten, recht unzuverlässig. Die Sprache der Schrift wurde von neuem beleuchtet durch L. Bellanger, In Antonini Placentini Itinerarium grammatica disquisitio (Thèse), Paris. 1902. Das handschriftliche Material erfuhr eine kleine Bereicherung durch A. Diemand, Ein in Wallerstein aufgefundenes Bruchstück des Itinerarium Antonini: Festgabe. H. Grauert gewidmet, Freiburg i. Br. 1910, 23—29. — In einem Punkte wenigstens wird die von Gildemeister und Geyer vorgetragene Anschauung zu berichtigen sein. Es waren die Eingangsworte des Textes: „Praecedente beato Antonino martyre", aus denen diese Gelehrten in hergebrachter Weise die Folgerung zogen, daß ein Reisegefährte des Antoninus den Bericht geschrieben habe. Erst Grisar hat darauf aufmerksam gemacht, daß in jenen Worten nicht von einer Teilnahme an der Reise die Rede sei, sondern von dem geistigen Vortritt und der Schutzbereitschaft des seligen Martyrers Antoninus von Piacenza für die Reisenden seiner Vaterstadt. Siehe H. Grisar, Nochmals das Palästinaitinerar des Anonymus von Piacenza: Zeitschr. f. kath. Theol. 27 (1903) 776—780; vgl. ebd. 26 (1902) 760—770. Die Aufschrift „Antonini Itinerarium" würde auf einem Mißverständnisse beruhen; an die Stelle eines Antoninus würde ein Anonymus von Piacenza treten; ein Reisegefährte würde überhaupt nicht in Frage kommen. — Eine völlig neue Auffassung ist von Elter verfochten worden. Die Schrift handle nicht von einer einzelnen Pilgerfahrt, sei auch von Haus aus nicht christlicher Herkunft, sondern stelle die christliche Bearbeitung eines ins 4. Jahrhundert zurückreichenden amtlichen Itinerarium provinciarum oder eines Reichskursbuches für Jerusalempilger dar. So A. Elter, Itinerarstudien 1 (Universitätsprogr.), Bonn 1908. Ob die kühne Aufstellung sich erproben wird, bleibt abzuwarten.

§ 60. Primasius von Hadrumetum und Junilius Africanus.

(1. Primasius von Hadrumetum. 2. Junilius Africanus. 3. Paulus der Perser.)

1. Primasius von Hadrumetum. — Bischof Primasius von Hadrumetum in der Provinz Byzacena zählte zu den afrikanischen Bischöfen, welche, wie Verekundus von Junca (§ 58, 1), wegen ihrer Stellungnahme zu den drei Kapiteln 551 nach Konstantinopel zur Verantwortung entboten wurden. Während aber Verekundus auch in der Hauptstadt bei der Ablehnung des kaiserlichen Ediktes beharrte, ließ Primasius sich bewegen, dem Edikte zuzustimmen, laut Viktor von Tunnuna in der Hoffnung, Primas der Byzacena zu werden. Diese Würde hat er auch erlangt, ist aber, wie die herben Worte Viktors wenigstens andeuten, schon bald darauf oder bald nach 552 gestorben [1].

Wir besitzen von Primasius einen Kommentar zur Apokalypse, der nach dem Prologe auf Anregung eines sonst nicht bekannten „vir

[1] Vgl. Vict. Tunn., Chron. ad a. 551—552.

illustris et religiosus Castorius“ verfaßt ist und außer eigenen „inventa“ Zitate aus Augustinus und aus dem Donatisten Tyconius enthält. Die Zitate aus dem Werk des Donatisten werden mit kostbaren Edelsteinen, gefunden auf einem Misthaufen (pretiosa in stercore gemma), verglichen. Dieses donatistische Werk, welches in der Geschichte der Auslegung der Apokalypse eine bedeutsame Rolle gespielt hat, ist verloren gegangen, und die mannigfachen Entlehnungen aus demselben sind es in erster Linie gewesen, welche auch den Kommentar des Primasius in neuerer Zeit Beachtung finden ließen. Außerdem waren dem umfänglichen, in fünf Bücher abgeteilten Kommentare reiche Aufschlüsse über den Apokalypsetext der alten afrikanischen Kirche zu entnehmen. Die „Entdeckungen“ des Kommentators haben wenig Anziehungskraft ausgeübt. Im wesentlichen hat Primasius sich der spiritualistischen Erklärungsweise des Donatisten angeschlossen [1] und die konkret-historischen Deutungen beiseite geschoben. Dementsprechend hat er auch die Rekapitulationstheorie übernommen, nach welcher die Apokalypse nicht selten schon früher Gesagtes später mit andern Worten oder Bildern wiederholt. Seine Grundvoraussetzung ist, daß die ganze Reihe von Visionen sich um den Kampf zwischen der Welt und der Kirche und den schließlichen Sieg der Kirche bewegt. In der Zahl 666 (Apok. 13, 18) findet er eine Bezeichnung der Persönlichkeit und der Tätigkeit des Antichrists, nämlich erstens das Wort ἀντεμος (für ἀντιτιμος), „honori contrarius“, „neque enim honor ei, sed anathema convenit“, und zweitens das Wort ἀρνουμε (für ἀρνουμαι), „nego“, „cum Christo nomen congruat credulitatis“ [2]. Das häufiger vorkommende α et ω bringt er zu der letzten Stelle (Apok. 22, 13) in Zusammenhang mit dem Worte περιστερα, „columba“, weil α et ω und περιστερα eine und dieselbe Zahl, 801, ergebe, „in columbae autem specie recte nobis sancti Spiritus novimus significari personam“ [3].

Eine zweite Arbeit des Primasius, die aber nicht auf uns gekommen ist, sollte eine Lücke in der Hinterlassenschaft Augustins ausfüllen. Augustinus hatte seinem Abriß der Geschichte der Häresien, „De haeresibus“, als zweiten Teil eine Untersuchung über den Begriff der Häresie anreihen wollen; „in posterioribus autem partibus“, sagte er in der Vorrede, „quid faciat haereticum disputabitur“. Diesen zweiten Teil, den Augustinus nicht mehr hatte ausarbeiten können, versuchte Primasius, wie Kassiodor und Isidor von Sevilla berichten [4], nachzutragen. „Composuit“, schreibt Isidor, „sermone scholastico de haeresibus tres libros directos ad Fortunatum episcopum, explicans in eis, quod olim beatissimus Augustinus in libro haereseon imper-

[1] Vgl. über den Kommentar des Tyconius Bd. 3 dieses Werkes S. 495 ff.
[2] ML 68, 884. [3] ML 68, 932.
[4] Cassiod., Instit. div. litt. 9. Isid. Hisp., De vir. ill. 22.

fectum morte interveniente reliquerat; in primo namque ostendens, quid haereticum faciat, in secundo et tertio digerens, quid haereticum demonstret."

J. Haußleiter, Leben und Werke des Bischofs Primasius von Hadrumetum (Progr.), Erlangen 1887. Vgl. Haußleiter in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 16 (1905) 55—57. Der Apokalypsekommentar ist zuerst 1535 zu Köln gedruckt worden, und diese Ausgabe bildet die gemeinsame Grundlage aller späteren Drucke, auch des Druckes bei ML 68, 793—936, mit alleiniger Ausnahme eines Baseler Druckes vom Jahre 1544, der aus einer andern und vollständigeren Handschrift geflossen ist. Vgl. Haußleiter im Theol. Literaturbl. 25 (1904) 1—4. Über den Apokalypsetext des Primasius siehe Haußleiter, Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, bei Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons 4, Erlangen 1891, 1—224. H. J. Vogels, Untersuchungen zur Gesch. der lateinischen Apokalypse-Übersetzung, Düsseldorf 1920, 19—36 und 153—164: „Der Text des Primasius". — Zu der verloren gegangenen Schrift „De haeresibus" vgl. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 37—39. Haußleiter in der genannten Realenzykl. 57. — Ein Kommentar zu den paulinischen Briefen, ML 68, 413—794, ist Primasius mit Unrecht zugeschrieben worden. Die Erklärung der dreizehn Briefe (68, 413—686) ist, wie bereits bemerkt (§ 51, 4 c), eine von Kassiodor und seinen Schülern besorgte orthodoxe Überarbeitung des Kommentares des Pelagius. Die angefügte Erklärung des Hebräerbriefes (68, 685—794) stammt nach Ed. Riggenbach, Historische Studien zum Hebräerbrief 1, Leipzig 1907, von dem Mönche Haimo von Auxerre um 850.

2. Junilius Africanus. — In Konstantinopel traf Bischof Primasius mit einem afrikanischen Landsmanne Junilius zusammen, der lebhaftes Interesse für biblische Studien bekundete und mit der Literatur der griechischen Kirche Fühlung unterhielt. Er war nicht, wie man lange geglaubt hat, Bischof eines Sprengels in Afrika und überhaupt nicht Kleriker, sondern, wie Kihn nachwies, Laie und hoher byzantinischer Staatsbeamter. Ferrandus von Karthago gibt ihm in einem Briefe, einem Empfehlungsschreiben für den Überbringer, den Titel „dominus merito illustris" [1], und Prokopius von Cäsarea berichtet von einem „Libyer Junilos", der am Hofe Justinians das Amt eines „quaestor sacri palatii", des ersten Beisitzers des kaiserlichen geheimen Rates, versah[2]. Im Verlauf eines Gespräches über die Leistungen der Griechen auf exegetischem Gebiete erzählte Junilius dem afrikanischen Bischofe von einem Perser Paulus, Professor an der theologischen Lehranstalt zu Nisibis, mit welchem er zu Konstantinopel persönlich bekannt geworden war, und zeigte auch ein Kompendium der biblischen Einleitungswissenschaft, welches Paulus zu Unterrichtszwecken in griechischer Sprache verfaßt und ihm, Junilius, zur Abschrift überlassen hatte. Alsbald schlug Primasius vor, dieses Lehrbuch der lateinischen Theologenwelt zugänglich zu machen,

[1] Diesen Brief edierte Reifferscheid, Anecdota Casinensia (in dem Index scholarum univ. Vratislav. 1871/1872) 7.

[2] Procop. Caes., Anecdota 20, 17; ed. Haury 127.

und Junilius willfahrte ihm, indem er seine griechischen Aufzeichnungen ins Lateinische übertrug und zugleich, des leichteren Verständnisses halber, in die Form einer Verhandlung zwischen Lehrer und Schüler kleidete. So entstand die Primasius gewidmete, in zwei Bücher gegliederte Schrift „Instituta regularia divinae legis", Methodische Einleitung in die Heilige Schrift. Der schon in mehreren Handschriften auftretende und in die älteren Drucke übergegangene Titel „De partibus divinae legis" ist in Wirklichkeit nur die Überschrift des ersten Kapitels.

Aus der Entstehungsgeschichte der Schrift, über welche das Widmungsschreiben an Primasius handelt, erhellt, daß Paulus der Verfasser, Junilius der Übersetzer und Redaktor ist. Es ergibt sich auch, daß Junilius nicht vor 551 die Feder angesetzt hat, weil Primasius ihm erst 551 begegnet sein kann. Die auf Junilius zurückgehende Form der Schrift hat viel Anziehendes. „Taciteische Knappheit ist mit verhältnismäßig guter Latinität vereint." „Die Sprache fließt ebenmäßig und in logischem Gedankenfortschritt dahin; sie verrät antik klassische Bildung." [1] Der reiche und mannigfaltige Inhalt ist in zwei Teile gruppiert, die jedoch keineswegs, wie man erwarten sollte, mit den zwei Büchern zusammenfallen. Der erste Teil umfaßt nur die Kapitel 1, 1—10 und betrifft die formelle Seite der Heiligen Schrift, die „species dictionis" (1, 1) oder „superficies dictionis" (1, 2), nämlich die Redegattung der einzelnen Bücher, ihre Autorität, Verfasser, Schreibweise, Anordnung. Der zweite Teil, 1, 11 bis 2, 27, behandelt die materielle Seite oder den Lehrgehalt der Heiligen Schrift, „quae sunt quae ipsa scriptura nos edocet" (1, 11), und zwar in drei Abschnitten, „de Deo", über die Namen, das Wesen, die Personen der Gottheit, „de praesenti saeculo", über Weltschöpfung, Weltregierung, Weltordnung, und „de futuro saeculo", über den göttlichen Heilsplan und seine Verwirklichung. Den Schluß, 2, 28—30, bilden einige Bemerkungen allgemeinerer Art.

Aus dem ersten Teile seien wenigstens die Aufstellungen über den biblischen Kanon hervorgehoben. Es werden drei Klassen von Büchern unterschieden, „perfectae auctoritatis", „mediae auctoritatis", „nullius auctoritatis", der Sache nach entsprechend den bekannten Klassen ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα, νόθα. Als „nullius auctoritatis" wird freilich keines der biblischen Bücher bezeichnet. Nur „mediae", nicht „perfectae auctoritatis" aber seien aus dem Alten Testament Paralipomena 1—2, Job, Tobias [2], Esdras (mit Nehemias), Judith, Esther, Makkabäer 1—2, Weisheit, Hoheslied, und aus dem Neuen Testament Brief Jakobi,

---

[1] Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus, Freiburg i. Br. 1880, 313 f. Über die Eigenart der Verhandlung zwischen Lehrer und Schüler vgl. Rahlfs in den Nachrichten von der Göttinger Ges. der Wiss. 1891, 245.

[2] In Betreff des Buches Tobias vgl. Kihn a. a. O. 354 f.

2 Petri, Judae, 2 und 3 Johannis, Apokalypse. Fürwahr eine lange Reihe, eine radikale Kritik. „Der Kanon des Junilius, von Paul von Nisibis überkommen, stellt genau den Kanon des Theodor von Mopsuestia dar.“ [1] Eine ähnliche Beobachtung drängt sich bei den Ausführungen des zweiten Teiles über den Lehrgehalt der Heiligen Schrift auf. An manchen Stellen klingen nestorianische und pelagianische Anschauungen oder Voraussetzungen durch, und Kihn beschließt seine diesbezügliche Untersuchung mit den Worten: „Das Kompendium des Junilius ist der getreue Ausdruck des theologischen Lehrsystems des gefeierten Theodor.“ [2] Nachdem die theologische Schule zu Edessa, die letzte Zufluchtsstätte des Nestorianismus im Römerreiche, 489 durch Kaiser Zeno aufgehoben worden, erstand aus ihren Trümmern die Schule zu Nisibis, welche sich unter dem Schutz der Perserherrschaft frei entwickeln konnte und ebenso wie ihre Vorgängerin in Theodor von Mopsuestia den Lehrer der Lehrer, den Interpret der Interpreten verehrte. Im mittelalterlichen Abendlande sind jedoch die „Instituta“ des Junilius neben den „Institutiones“ Kassiodors ein beliebtes Schulbuch gewesen.

Unser heutiges Wissen um Junilius und seine Schrift geht zurück auf H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg i. Br. 1880. Die editio princeps der Junilius-Schrift lieferte J. Gastius, Basel 1545. In der Folge sind immer nur Abdrucke dieser Ausgabe erschienen, der letzte bei ML 68, 15—42, bis Kihn auf Grund von dreizehn Handschriften, aus dem 6.—11. Jahrhundert, eine neue Textesrezension besorgte, die dem genannten Werke Kihns angehängt, aber auch gesondert ausgegeben worden ist, Freiburg i. Br. 1880. Ein kleiner, jedoch beachtenswerter Beitrag zu weiterer Texteskritik bei A. Rahlfs, Lehrer und Schüler bei Junilius Afrikanus: Nachrichten von der Götting. Ges. der Wiss. 1891, 242—246. — Unecht sind die schon 1538 zu Basel unter des Junilius Namen gedruckten „Commentaria in librum Geneseos“, die übrigens auch nur über das Sechstagewerk, Gen. 1, 1—2 3, handeln und den Eingang des unter den Werken Bedas des Ehrwürdigen stehenden „Hexaemeron“ (ML 91, 9—190) bilden. Vgl. Kihn a. a. O. 301.

3. Paulus der Perser. — Der oft genannte Perser Paulus, Professor zu Nisibis, hatte zwischen April und Juli 527 zu Konstantinopel, wahrscheinlich auf Veranstalten Justinians, mit dem Manichäer Photinus ein griechisch geführtes Religionsgespräch, über dessen Inhalt und Verlauf er einem sasanidischen Hofarzte eingehenden Bericht erstattete. Diesem Berichte schließt sich in cod. Vatic. gr. 1838 eine Apologie gegen eine These (πρότασις) des Photinus an, die gleichfalls von Paulus verfaßt ist. Beide Schriften wurden herausgegeben durch A. Mai, Nova Patrum Bibl. 4, Romae 1847, 2, 80—98. Kleine Nachträge bei Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, 1, 70 f. Näheres bei G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, 180—206: „Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano“. Ob Paulus, wie Kihn a. a. O. 254 ff. annimmt, identifiziert werden darf mit dem 571 gestorbenen Metropoliten Paulus von Nisibis, welcher in syrischer Sprache geschriftstellert hat, bleibt zweifelhaft. Vgl. A. Baumstark, Gesch. der syr. Lit., Bonn 1922, 120 f.

---

[1] Kihn a. a. O. 377. [2] Kihn a. a. O. 464.

Dritter Abschnitt.

Gallier.

§ 61. Vorbemerkung.

Die gallische Kirche des 6. Jahrhunderts darf sich zweier hochbegabten Dichter rühmen, wie sie keinem andern Lande des Westens um diese Zeit beschieden waren, der Bischöfe Avitus von Vienne und Venantius Fortunatus von Poitiers. Avitus hat in seinem Epos über die Anfänge der biblischen Geschichte den Höhepunkt der lateinischen Bibeldichtung erstiegen. Venantius Fortunatus hat dem reichen und bunten Strauß seiner Carmina herrliche Hymnen eingefügt, die heute noch im Gebrauch der Kirche fortleben und wohl nie mehr sterben werden. Avitus gebührt aber auch das Verdienst, dem Arianismus im Burgunderreiche und über dessen Grenzen hinaus den Todesstoß gegeben zu haben. Mit ihm verstummt die antiarianische Polemik im Umkreise Galliens, um so mehr, als das Burgunderreich im Jahre 532 durch die Söhne Chlodovechs, des Begründers des Frankenreiches, zerstört ward. Chlodovech hatte zu Weihnachten 496 aus den Händen des hl. Remigius von Reims die Taufe empfangen und damit die konfessionelle Scheidewand zwischen den arianischen Germanen und den katholischen Romanen hinweggeräumt. Er galt nunmehr, wie ihn schon Gregor von Tours im zweiten Buche seiner Frankengeschichte schildert, als Vorkämpfer des Katholizismus. Diese zehn Bücher umfassende Frankengeschichte Gregors wird als eines der bedeutsamsten historischen Werke aller Zeiten bezeichnet. Eine große Anzahl gallischer Heiligen der Vergangenheit sowohl wie der Gegenwart hat Gregor in volkstümlichen Biographien verherrlicht. Als populärer Redner oder Volksprediger, wie er wenigstens im 6. Jahrhundert seinesgleichen nicht hatte, glänzt Erzbischof Cäsarius von Arles, der sich der Aufgabe widmete, die Reste des Heidentums im Frankenreiche auszurotten. Er hat übrigens auch die vielgenannte Synode zu Orange vom Jahre 529 geleitet, welche den entscheidenden Schlag gegen den Semipelagianismus führte. Von dem unglückseligen Dreikapitelstreite, welcher die Afrikaner in so große Aufregung versetzte, ist die Kirche Galliens verschont geblieben.

§ 62. Avitus von Vienne.

(1. Leben und Wirken. 2. Schriftstellerei. 3. Briefe. 4. Homilien. 5. Gedichte.)

1. Leben und Wirken. — Alcimus Ecdicius Avitus entstammte einer senatorischen Familie zu Vienne, welche durch Glaubenseifer und Frömmigkeit hervorleuchtete. Schon mehrere seiner Vorfahren hatten Bischofssitze eingenommen[1]. Sein Vater Isicius war Erzbischof

[1] So Avitus selbst, Poem. 6, 651 ff.; ed. Peiper 293.

von Vienne; ein jüngerer Bruder, Apollinaris, bestieg den Bischofsstuhl von Valence; eine Schwester, Fuscina, das jüngste der Geschwister, ward gleich nach der Geburt von den Eltern dem Herrn geweiht und mit zehn Jahren schon als Nonne eingekleidet. In dieser Schwester läßt Avitus den geistlichen Ruhm seiner Familie gipfeln[1]. Über sein früheres Leben mangelt es an Nachrichten. Das Jahr seiner Geburt ist nicht mehr zu ermitteln. Daß er ebenso wie sein Bruder Apollinaris zu Vienne seine Ausbildung empfangen und etwa zu den Füßen des gefeierten Rhetors Sapaudus gesessen habe, kann wohl vermutet, aber nicht bewiesen werden. Laut einer Angabe bei Ennodius ist er vor 494 oder spätestens 494, nach dem Tode seines Vaters, zum Erzbischof von Vienne bestellt worden[2]. Als solcher hat er eine sehr fruchtbare Tätigkeit entfaltet. Man hat ihn nicht mit Unrecht die Säule der katholischen Kirche und die Seele des kirchlichen Lebens im Burgunderreiche genannt. Er unterhielt einen regen Austausch mit dem arianischen Burgunderkönig Gundobad und konnte den Thronerben Sigismund vom Arianismus zum Katholizismus zurückführen. Mit unermüdlichem Eifer für Unterdrückung der Häresie verband er das beharrliche Bestreben, die Beziehungen der burgundischen Kirche zum Päpstlichen Stuhle möglichst fest und innig zu gestalten. In dem engen Anschluß an Rom suchte er Sicherung und Förderung der Interessen christlicher Religion und Kultur. Oft zitiert wird sein Wort, daß der gesamte Episkopat ins Wanken gerate, sobald der Papst in Frage gestellt werde (si papa urbis vocatur in dubium, episcopatus iam videbitur, non episcopus, vacillare)[3]. Im Jahre 517 führte Avitus den Vorsitz auf einer großen Synode zu Epao, welche sich die Hebung der Kirchenzucht und die erneute Einschärfung älterer Verordnungen zur Aufgabe machte. Bald darauf, wahrscheinlich am 5. Februar 518, hat er das Zeitliche gesegnet. Auf einer Synode zu Lyon zwischen 518 und 523 erscheint an seiner Stelle bereits sein Nachfolger Julianus.

Eine kleine Vita S. Aviti. in den Acta SS. Febr. 1. Antverp. 1658, 667—669, in R. Peipers Ausgabe der Werke des Avitus, Berlin 1883, 177—181, hat nur geringen Quellenwert. Immerhin ist sie alten Datums, weil sie von dem Chronisten Ado von Vienne, gest. 875, schon benutzt wird; vgl. Peiper a. a. O. Prooem. XX—XXII. Ein längeres Stück dieser Vita (c. 2—3) ist der älteren Vita S. Apollinaris episc. Valentinensis, des Bruders des Avitus, entlehnt. Die letztere Vita auch bei Br. Krusch, Script. rer. Merov. 3 (Mon. Germ. hist.), Hannov. 1896, 194—203. Von neueren Biographien sind vornehmlich zu nennen P. Parizel, De vita et scriptis S. Aviti, Viennensis episc., dissertatio historico-literaria, Lovanii 1859. V. Cucheval, De S. Aviti, Viennae episc., operibus commentarius (Thesis), Paris. 1863. C. Binding, Das burgundisch-romanische Königreich (von 443 bis 532 n. Chr.) 1, Leipzig 1868, 168—179: „Alcimus Ecdicius Avitus"; vgl. 290 bis

---

[1] A. a. O.

[2] Ennod., Vita S. Epiphanii 173; ed. Vogel 106.

[3] Ep. 34; ed. Peiper 65.

297: „Zur Chronologie der wichtigeren Briefe des Avitus". A. Charaux, St. Avite, évêque de Vienne en Dauphiné, sa vie, ses œuvres (Thèse), Paris 1876. H. Denkinger, Alcimus Ecdicius Avitus, archevêque de Vienne, 460—526, et la destruction de l'Arianisme en Gaule (Thèse), Genève 1890. P. N. Frantz, Avitus von Vienne (ca. 490—518) als Hierarch und Politiker (Diss.), Greifswald 1908. Vgl. auch L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1^2, Paris 1907, 185—187 206.

2. Schriftstellerei. — Der schriftstellerische Nachlaß des hl. Avitus setzt sich aus drei getrennt überlieferten Schriftengruppen zusammen, Briefen, Homilien und Gedichten. Die Briefsammlung ist von beträchtlichem Umfang und darf nicht geringe kirchen- und kulturgeschichtliche Bedeutung beanspruchen. Einige Briefe stellen dogmatische Abhandlungen mit antihäretischer Tendenz dar; Gregor von Tours spricht daher von „epistolae admirabiles quae sicut tunc haeresim oppresserunt, ita nunc ecclesiam Dei aedificant" [1]. Gregor gedenkt auch einer Homiliensammlung, „homiliarum liber unus", und Avitus selbst bezeugt, daß er auf Ersuchen von Freunden eine kleine Auswahl seiner Homilien der Öffentlichkeit übergeben hat [2]. Von dieser Sammlung sind indessen nur noch dürftige Trümmer auf uns gekommen. Ein freundlicheres Geschick leitete die Dichtungen, welche Avitus bald nachher auf Wunsch seines Bruders Apollinaris herausgab. Kurz vor 507, wie es scheint, veröffentlichte er ein Epos über die Anfänge der biblischen Geschichte und wenige Monate später ein an seine Schwester Fuscina gerichtetes Gedicht zum Preise der Jungfräulichkeit. In dem Prologe zu dem biblischen Epos schreibt er seinem Bruder, der nach einer vollständigen Sammlung der metrischen Arbeiten verlangt hatte, manche kleinere Gedichte, „epigrammatum multitudo", seien teils in den Wirren der Kriegstage verloren gegangen, teils zur Veröffentlichung nicht geeignet erschienen. In dem Prologe zu dem Gedichte an seine Schwester erklärt er, das Versemachen, welches sich schon längst für sein Amt und jetzt auch für sein Alter nicht gezieme, nunmehr völlig aufgeben zu wollen, wenn nicht etwa ein dringender Anlaß noch zur Abfassung eines kurzen Epigrammes nötigen sollte. Die genannten beiden Dichtungen, insbesondere die erstere, haben den literarischen Ruhm des Avitus begründet. Das Epos gilt allgemein als das hervorragendste Produkt der alten Bibeldichtung, einzigartig in der Selbständigkeit und Kühnheit der Anlage wie in der Gewandtheit und Folgerichtigkeit der Durchführung. Auch sprachlich und stilistisch stehen die Gedichte höher als die Prosaschriften. Bei Avitus zeigt sich von neuem, was schon früher, z. B. bei Paulinus von Nola, zu beobachten war, daß, zumal in Gallien, die Sprache der Poesie sich noch rein erhielt, als die Sprache der Prosa schon in Verfall geriet.

---

[1] Greg. Tur., Hist. Franc. 2, 34. [2] Avit., Poem. prol.; ed. Peiper 201.

Eine brauchbare Gesamtausgabe der Schriften des Avitus lieferte zuerst J. Sirmond S. J., Paris 1643 und öfters. Sie bildet die Quelle der späteren Drucke, auch des Textes bei ML 59, 191—398. Erst R. Peiper ist wieder auf die Manuskripte zurückgegangen und hat auf breitester Grundlage einen mehr oder weniger maßgebenden Text hergestellt in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 6, 2, Berol. 1883. Es folgte noch Ul. Chevalier, Œuvres complètes de St. Avit, évêque de Vienne, nouvelle édition, Lyon 1890. Vgl. Chevalier, Introduction aux œuvres de St. Avit, nouvelle édition: L'Université Catholique N. S. 3 (1890) 5—17. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. 1^2, Leipzig 1889, 393—402. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 241—255. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2, München 1920, 380 bis 389. Über die Sprache der Schriften handelte weitläufig H. Goelzer, Le Latin de St. Avit, évêque de Vienne, Paris 1909 (xi 768 pp.).

3. Briefe. — An der Spitze der Briefe stehen in der Ausgabe Peipers Fragmente von Verhandlungen, die Avitus mit König Gundobad (gest. 516) über den Arianismus geführt hat: „Dialogi cum Gundobado rege vel librorum contra Arrianos reliquiae." Es sind Zitate späterer Autoren, vor allem des Diakon Florus von Lyon (gest. um 860), welcher „ex libris contra Arrianos", anderswo „ex epistolis contra Arrianos" geschöpft zu haben angibt, während sein Bischof, Agobard von Lyon, von einem „dialogus cum Gundobado rege" spricht. Dem einen wie dem andern mögen Abhandlungen in Briefform vorgelegen haben, über die sich freilich nichts Näheres mehr feststellen läßt. Abhandlungen in Briefform sind auch „Contra Eutychianam haeresim libri duo", die auf Gundobads Geheiß etwa 512 geschrieben wurden und vollständig erhalten blieben. Von kleineren Briefen an Gundobad sei wenigstens Brief 4 bei Peiper, „de subitanea paenitentia", genannt, der auf Fragen des Königs über Buße und Glauben antwortet und dabei den Semipelagianismus des Bischofs Faustus von Reji bekämpft. Eine nicht minder lange Reihe von Briefen ist an Gundobads Sohn und Nachfolger Sigismund (516—523) gerichtet, welcher, wie schon bemerkt, zwischen 496 und 499 unter dem Einfluß des Erzbischofs vom Arianismus zur Kirche zurückgetreten war. Wie innig die Beziehungen zwischen den beiden Männern sich gestaltet hatten, bezeugt der Umstand, daß nach handschriftlichem Zeugnis mehrere Briefe Sigismunds in seinem Auftrage von Avitus verfaßt worden sind; so namentlich drei Briefe an den oströmischen Kaiser Anastasius I., Brief 78 93 94. Dem Frankenkönige Chlodovech sandte Avitus 496 oder 497 ein Glückwunschschreiben zum Empfang der Taufe, Brief 46, welcher sehr mit Unrecht zu Anklagen auf hochverräterische Umtriebe Anlaß geben sollte[1]. Erwähnung verlangt auch Brief 34, an die römischen Senatoren Faustus und Symmachus, wahrscheinlich aus dem Ende des Jahres 501. Dieser Brief ist durch die schon im November 498 bei der Wahl des Papstes Symmachus in Rom selbst ausgebrochenen

[1] Vgl. Frantz, Avitus von Vienne, Greifswald 1908, 133 ff.

und weithin gedrungenen Streitigkeiten veranlaßt und erhebt im Namen der Bischöfe Galliens den Ruf: „Reddite nobis principalem, si tamen necdum est restituta, concordiam!" Er berührt sich mehrfach mit der Schutzschrift des Ennodius von Pavia für Papst Symmachus (§ 49, 4 c), indem er mit eindringlichen Worten den „Sitz Petri" als den lebenspendenden Mittelpunkt der Kirche Christi darstellt und es unverständlich findet, wie Bischöfe sich zu Richtern über den Papst aufwerfen konnten (non facile datur intellegi qua vel ratione vel lege ab inferioribus eminentior iudicetur). Die meisten Briefe wenden sich an gallische Bischöfe. Im ganzen zählt Peiper 86 Nummern, die sich auf die Jahre 495—517 verteilen. Sprache und Stil sind deklamatorisch, geschraubt und schwülstig, ganz nach den Regeln zeitgenössischer und insbesondere gallischer Rhetorik. Die Briefe des Bischofs Apollinaris Sidonius (gest. um 489) mögen als Vorbild gedient haben. Schreibt doch Avitus einmal: „exemplum a Sidonio meo, quem patrem vocare non audeo, quantum clericus perpeti possit, adsumo" (Brief 51).

Der Brief des Papstes Symmachus an Avitus, Brief 33 bei Peiper 63, ist, wie schon gesagt (§ 52, 2), eine Fälschung des Oratorianers Vignier, und das gleiche gilt auch von einem Religionsgespräche unter dem Titel Collatio episcoporum, praesertim Aviti Viennensis episcopi, coram rege Gundobaldo adversus Arrianos, bei Peiper 161—164. Über diese Collatio, welche v. Hefele, Conciliengesch. 2², Freiburg i. Br. 1875, 629—632, noch als historisches Dokument wertete, vgl. T. Desloge, Le colloque de Lyon, histoire fabriquée d'une conférence théologique tenue à Lyon l'an 499: L'Université Catholique N. S. 4, 1890, 67—80. — Den früheren Text des Glückwunschschreibens des Avitus an König Chlodovech hat Peiper mit Recht in zwei Briefe bzw. Brieffragmente, 46 und 46 a, zerlegt, von welchen das zweite einem Briefe an Kaiser Anastasius I. angehört habe. Vgl. dazu Br. Krusch im Neuen Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 12 (1887) 295—297. — Zur Chronologie der Briefe vgl. Binding, Das burgundisch-romanische Königreich 1, Leipzig 1868, 290—297. Siehe auch die Tafel in Peipers Ausgabe 372 f.

4. Homilien. — Die Zahl der Homilien, von welchen wir Kunde haben, beläuft sich auf etwa 34. Alle aber liegen nur noch in kleineren oder größeren Bruchstücken vor, die hauptsächlich wiederum durch den soeben genannten Diakon Florus von Lyon aufbewahrt worden sind. Unversehrt überliefert sind nur zwei Homilien, und sie betreffen beide jene Bittgänge an den drei letzten Tagen vor dem Feste Christi Himmelfahrt, wie sie zur Abwehr göttlicher Strafgerichte zuerst um 470 vom hl. Mamertus von Vienne veranstaltet wurden und dann sehr bald innerhalb und außerhalb Galliens Nachahmung fanden: „homilia in rogationibus" und „sermo die 1. rogationum". Namentlich die erstere dieser beiden Homilien ist von Schwung und Begeisterung getragen. Mit Genugtuung betont der Redner, daß seine Bischofsstadt es gewesen, von welcher die „paene per orbem totum" verbreiteten Bittgänge ihren Ausgang genommen, und er unterläßt auch nicht hervorzuheben, daß er in Mamertus, dem Vater der Bittgänge, nicht bloß

einen Amtsvorgänger, sondern auch seinen Taufpaten verehre. Von zwei weiteren Homilien auf die Bittgänge geben Bruchstücke Zeugnis. Größere Stücke erübrigen von Homilien „in restauratione baptisterii in civitate sua Vienna", „in dedicatione basilicae Genevae quam hostis incenderat", „in dedicatione basilicae quam Maximus episcopus in Ianavensis urbis oppido condidit".

R. Rothe, Geschichte der Predigt, Bremen 1881, 145.

5. Gedichte. — Das biblische Epos hat in den Handschriften keinen Gesamttitel. Gelegentlich wird es vom Verfasser „libelli de spiritalis historiae gestis", „über die Ereignisse der biblischen Geschichte", genannt[1]. Die einzelnen fünf Bücher tragen die Aufschriften: de initio mundi, de originali peccato, de sententia Dei, de diluvio mundi, de transitu maris rubri, Aufschriften, welche wenigstens schon vermuten lassen, daß die drei ersten und wiederum die zwei letzten Bücher in engerer Verbindung miteinander stehen, so daß das Ganze sich in zwei Teile scheidet. Das erste Buch (325 Verse) geht nach kurzen Vorbemerkungen sofort auf die Erschaffung des Menschen über und stellt anschaulich dar, wie Gott, einem Töpfer gleich, aus Ton Adam formt, um ihn sodann in Fleisch und Blut zu verwandeln. Die Bildung der Eva aus der Rippe des Mannes erscheint als typische Ankündigung des Ursprungs der Kirche aus der durchbohrten Seite Christi (V. 160 ff.). Gott segnet die Verbindung des Menschenpaares, die Engel singen das Hochzeitslied, die Sterne jauchzen in Freudenflammen. Folgt eine farbenfrohe Schilderung der Schönheiten des Paradieses, welches dem seligen Paare zum Besitz und Genuß überwiesen wird, unter Vorbehalt des Baumes der Erkenntnis. Das zweite Buch (423 Verse) erzählt den Sündenfall. Satan, einst der erste im Range der Geschöpfe, aber des Hochmuts wegen aus dem Himmel verstoßen, will auch die Menschen auf den Weg locken, der ihn selbst zum Sturze führte. In einem trefflich ausgeführten Monologe (V. 89 ff.) gibt er dem nagenden Schmerze über den Verlust des Himmels und dem grimmigen Neid über das Glück der Menschen Ausdruck und findet nur Trost in dem Bewußtsein, daß ihm eine große Macht, andern zu schaden (summa virtus nocendi), verblieben sei. In Gestalt einer jungen Schlange naht er sich Eva mit schmeichlerischer Rede und hält ihr vor, daß gerade die verwehrte Erkenntnis es sei, welche den Menschen vom Tiere unterscheide und Gott selbst gleich mache. Eva lauscht und schwankt und ißt, und Adam, der nichts ahnend hinzutritt, läßt sich ohne weiteres bereit finden, gleichfalls zu essen. Alsbald werden ihre Augen geöffnet, sie sehen, daß sie nackt sind, das Gesetz des Fleisches regt

[1] Ep. 51; ed. Peiper 80.

sich in ihren Gliedern. Eine Mahnung, nicht neugierig wie Eva die Zukunft erforschen zu wollen (V. 277 ff.), und ein langgedehnter Hinweis auf das auch durch Neugier dem Verderben anheimgefallene Weib Lots (V. 326 ff.) haben an dieser Stelle etwas Störendes. Wirkungsvoll aber ist der höhnische Triumphgesang Satans (V. 408 ff.), der jetzt als Lehrmeister ebenso große Ansprüche auf den Menschen zu haben behauptet wie Gott als Schöpfer. Das dritte Buch (425 Verse) handelt von dem Urteilsspruche Gottes. Zur Rechenschaft gezogen, schiebt Adam die Schuld auf Eva[1], Eva stellt sich hinter die Schlange. Sie werden aus dem Paradiese auf die Erde verbannt, und indem sie auf der Erde Umschau halten, werden sie sich erst der Größe der Herrlichkeit bewußt, die sie verscherzt haben. So beklagt man, fügt der Dichter bei, nach dem Tode seine Sünden, wie dies auch durch das Gleichnis vom reichen Prasser und Lazarus veranschaulicht wird. Leiden aller Art bestürmen nunmehr die Erdenbewohner, wenn schon die Stammeltern, so noch mehr die von Haus aus fluchbeladenen Kinder und Kindeskinder, Leiden, die auch der Mantuaner (Vergil) oder der Mäonide (Homer) nicht entsprechend besingen könnte. Nur Christus, der Töpfer (figulus), vermag die zerbrochenen Gefäße wiederherzustellen. Möchte er die, die der Neid des Feindes aus der Heimat verjagt, durch seine mächtigere Gnade zurückholen!

Die innere Verbundenheit der drei Bücher liegt zu Tage. Das gemeinsame Thema ist der Sündenfall oder der Verlust des Paradieses. Das zweite Buch, auch künstlerisch der Glanz- und Höhepunkt, stellt die Katastrophe dar; das erste hatte sie vorbereitet, das dritte beschreibt ihre Folgen. Von diesem ersten Teile des Ganzen leitet nun zu dem zweiten Teile der Gedanke über, daß Christus in der Taufe den Vertriebenen den Rückweg in das Paradies eröffnet. So werden jetzt zwei Ereignisse der Vorzeit, die Sündflut und der Durchzug durch das Rote Meer, geschildert, in denen Avitus prophetische Vorbilder der sündentilgenden Kraft des Taufwassers erblickt, weil bei ihnen sündige Menschen durch Wasser vernichtet wurden. Zum Schlusse dieser Schilderung, in den letzten Versen des letzten Buches, werden ausdrücklich alle fünf Bücher zu einem Ganzen zusammengefaßt. Das vierte Buch (658 Verse) gilt der Sündflut. Die Sünde wächst und wächst auf Erden, ähnlich wie das verwahrloste Feld nach und nach von undurchdringlichem Gestrüpp überwuchert wird oder wie die Quelle auf dem Wege zum Meere zum reißenden Strome anschwillt. Der höchste Erzengel (gemeint ist Gabriel) überbringt Noe den Befehl Gottes zum Bau der Arche. Die Flut bricht herein, steigt höher und höher und begräbt die Sünder, während die Arche dem Anprall der Wogen Trotz bietet, das Bild der Kirche, die rings-

[1] V. 102: „ista mali caput est, crimen surrexit ab ista."

um von Feinden bedräut, aber nicht besiegt wird. Der Regenbogen ist ein Typus des Mittlers Christus. Das fünfte Buch, das längste von allen (721 Verse), erzählt die Geschichte des Durchzuges durch das Rote Meer. Das auserwählte Volk, zahllos wie die Sterne des Himmels, folgt vertrauensvoll der Feuersäule, die Wasser weichen zitternd vor seinen Schritten, trockenen Fußes steigt es ans Ufer. Pharao, von seinen eigenen Leuten vergeblich gewarnt, setzt in unsinniger Wut den Israeliten nach und eilt ins Verderben, im Tode bekennend, von höherer Macht überwunden zu sein.

In diesem Epos, sagt Ebert, „begegnen wir wirklich einer freien dichterischen Konzeption, der die Bibel nur den Stoff liefert, welcher zu einer einheitlichen, wohl gegliederten Komposition verarbeitet wird“ [1]. Es handelt sich, schreibt Krüger, „nicht mehr um eine in Verse umgesetzte Wiedergabe des biblischen Textes, wie in Cyprians Hexateuch, aber auch nicht um freie, sich gelegentlich zu dichterischer Höhe aufschwingende Nacherzählung, wie etwa in der Alethia des Klaudius Marius Viktor, sondern um einen völlig selbständigen epischen Entwurf, der eine Fülle von dramatischen Akzenten birgt und dem auch lyrische Klänge nicht fehlen“ [2].

Weniger Beifall findet heute das Gedicht zum Preise der Jungfräulichkeit, welches in den Ausgaben als sechstes Buch den fünf Büchern des Epos angeschlossen wird, aber in keinem innern Zusammenhange mit denselben steht. In den Handschriften ist es meist „de virginitate“ betitelt, vom Verfasser wird es in dem Vorwort „versus de consolatoria castitatis laude“ genannt. Es will also ein Trostgedicht sein und wendet sich, wie schon gesagt, an die jüngere Schwester des Dichters, Fuscina, die von den Eltern dem Nonnenstande geweiht worden war, aber von innern Anfechtungen heimgesucht wurde. In 666 Hexametern wird die Hoheit und Herrlichkeit ihres Standes geschildert und dieser die Fülle von Leiden und Gefahren gegenübergestellt, denen eine Gattin und Mutter ausgesetzt ist (V. 163 ff.). Kämpfen muß freilich auch eine Gottesbraut, jenen Kampf zwischen Geist und Fleisch, zwischen der virginitas und der libido, welchen Prudentius in seiner Psychomachie vorführt (V. 363 ff.). Aber sie darf sich bewußt sein, den besten Teil erwählt zu haben (V. 621 ff.). Der Umfang des Gedichtes ist wesentlich durch die Einschaltung ermunternder Beispiele und Vorbilder bedingt, die teils den der Nonne wohl bekannten biblischen Büchern, teils auch dem Schatze der Heiligenlegenden entnommen werden. Die neuere Kritik nimmt Anstoß an der allerdings recht derben Darstellung der Leiden einer Gattin. Die Vorzeit nannte das Gedicht durch den Mund Isidors von Sevilla „pulcherrimum carmen“ [3].

---

[1] Ebert a. a. O. 395. [2] Krüger a. a. O. 387 f. [3] Isid. Hisp., De vir. ill. 36.

Der Vers dieser Dichtungen fließt leicht und ungezwungen dahin. Verstöße gegen Prosodie und Metrik kommen selten vor. Der Ausdruck ist verhältnismäßig rein und gewählt. In den älteren lateinischen Dichtern, Klassikern wie Christen, wohlbewandert, macht Avitus, bewußt oder unbewußt, mancherlei Anleihen, ohne irgendwo seine Selbständigkeit preiszugeben. Einen interessanten Beleg für seine Vertrautheit mit Vergil enthält sein Brief an einen Rhetor Viventiolus[1]. Letzterer hatte Avitus vorgeworfen, in einer zu Lyon gehaltenen Predigt sich eines „Barbarismus" schuldig gemacht zu haben, indem er die mittlere Silbe in „potitur" lang sprach, während Vergil sie kurz spreche[2]. In diesem Falle, entgegnet Avitus, hat vielmehr Vergil „poematis necessitate" sich einen Barbarismus gestattet, weil die „integritas latinitatis" sonder Zweifel die Aussprache „potītur" fordert, wie denn ähnliche Barbarismen auch an manchen andern Stellen bei Vergil zu beobachten sind.

G. Losgar, Studien zu Alcimus Avitus' Gedicht: De spiritalis historiae gestis" (Inaug.-Diss.)., Neuburg a. D. 1903. G. Krüger, Die Bibeldichtung zu Ausgang des Altertums, mit einem Anhang: Des Avitus von Vienna Sang vom Paradiese, 2. Buch, im Versmaß der Urschrift übertragen, Gießen 1919. Die Nachweise über Benutzung oder Nachahmung älterer Dichter durch Avitus in der Ausgabe Peipers 302—308, sind von Manitius und Weyman erweitert worden. Manitius, Zu spätlateinischen Dichtern, Alcimus Avitus: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 37 (1886) 244—250. Weyman, Martialis und Alcimus Avitus: Rhein. Mus. f. Philol. 42 (1887) 637.

§ 63. Cäsarius von Arles.

(1. Charakteristik. 2. Lebenslauf. 3. Dogmatisch-polemische Aufsätze. 4. Oberhirtliche Lehr- und Mahnschreiben. 5. Klosterregeln und Briefe. 6. Predigten. 7. Cyprian von Toulon. 8. Aurelianus von Arles. 9. Eleutherius von Tournai. 10. Remigius von Reims. 11. Mapinius von Reims.)

1. Charakteristik. — Nicht minder reich an Verdiensten um Zeit und Heimat als Avitus von Vienne ist Cäsarius von Arles. In den Streitigkeiten der Kirchen von Arles und Vienne über den Umfang ihres Metropolitansprengels haben die beiden Männer einander gegenübergestanden. Aber die letzten Ziele ihrer Tätigkeit sind dieselben gewesen. Cäsarius darf der Typus jener Bischöfe Südgalliens heißen, die nach dem Zusammenbruch der römischen Welt christliche Sitte und Kultur in die neuen Staatengebilde barbarischer Völker hinüberretteten. Arles, der Schauplatz seiner bischöflichen Amtstätigkeit, hatte sich sozusagen zur Hauptstadt Galliens aufgeschwungen. Es war der Knotenpunkt, an welchem Ostgoten und Westgoten, Franken und Burgunder aufeinander stießen. An diesem vorgeschobenen Posten, inmitten gewaltsamer politischen Umwälzungen und tiefer

[1] Ep. 57; ed. Peiper 85—87. [2] Verg., Aen. 3, 56: „vi potitur".

sozialer und religiöser Gärung, hat Cäsarius vierzig Jahre lang des Amtes eines guten Hirten gewaltet, ein Schirmer christlichen Glaubens und Hüter kirchlicher Zucht, ein Vater der Armen und Freund der Bedrängten, ein gottbegnadeter Volksprediger, vielleicht der größte Volksredner, den das christlich-lateinische Altertum überhaupt gesehen hat. Schriften und gar Gedichte, wie Avitus, hat Cäsarius nicht hinterlassen. Der Rhetorenschule hatte er schon bald Lebewohl gesagt. Außer ein paar kleinen Aufsätzen gegen Arianismus und Semipelagianismus, oberhirtlichen Lehr- und Mahnschreiben, Regeln für Mönche und Nonnen besitzen wir von ihm fast nur Predigten, zum größten Teil mit eigener Hand niedergeschrieben. Er spricht selbst gern von der „rusticitas vel imperitia" seiner Schreibweise, weiß jedoch auch die Satzungen der Kunstprosa wohl zu handhaben und hat für Sauberkeit der Sprache und der Darstellungsmittel volles Verständnis. Anderseits ist er ganz erfüllt und durchdrungen von dem Worte des Petrus Chrysologus „Populis populariter est loquendum", ungleich mehr durchdrungen als Chrysologus selbst. Er hat auch den ihm unterstellten Bischöfen ans Herz gelegt, daß für den Prediger die Rücksicht auf das Fassungsvermögen des gemeinen Mannes höher stehen müsse als die Rücksicht auf die Forderungen der Grammatik und Stilistik: „magis simplici et pedestri sermone quem totus populus capere possit debent dominici mei sacerdotes populis praedicare" [1]. Ihm selbst eignet ein besonderes Talent, anschaulich und greifbar, prunklos und doch gefällig, schlicht und doch packend zu predigen. Wie sehr er das Ohr des Volkes besaß, bezeugt die kurz nach seinem Tode von sachkundiger Seite verfaßte Vita [2].

An einer Gesamtausgabe des Nachlasses des hl. Cäsarius fehlt es zur Zeit noch. Germain Morin hat eine solche in Aussicht genommen und hat in zahlreichen Vorarbeiten Proben seiner einzigartigen Befähigung abgelegt. Er berichtete selbst einmal über diese Vorarbeiten in seinen Études, textes, découvertes 1, Maredsous 1913, 41—45. Bei ML 67 finden sich außer der alten Vita S. Caesarii (1001—1042) sermones (1041—1090 1121—1125), regula ad monachos (1099—1104), regula ad virgines (1105—1121), epistolae 1—3 (1125 bis 1138), testamentum (1139—1142). Nachweise über frühere Drucke von Predigten bei Fessler-Jungmann, Institt. Patrol. 2, 2, 438—447; bei C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 491—496; bei P. Lejay, Notes bibliographiques sur Césaire d'Arles: Rev. d'hist. et de litt. relig. 10 (1905) 183—188; bei Morin, Les éditions des sermons de St. Césaire d'Arles: Rev. Bénéd. 43 (1931) 23—37.

Über Cäsarius im allgemeinen handeln J. M. Trichaud, Histoire de St. Césaire, archevêque d'Arles, Arles 1858. U. Villevieille, Histoire de St. Césaire, évêque d'Arles, Aix en Provence 1884. B. F. Gellert, Cäsarius von Arelate, Teil 1—2 (2 Programme), Leipzig 1892—1893. C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894; vgl. Arnold in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche [3] 3 (1897) 622—628. A. Malnory, St. Césaire,

---

[1] Siehe seine Admonitio bei A. Malnory, St. Césaire, Paris 1894, 306.

[2] Vita S. Caesarii 1, 55, bei Krusch in den Mon. Germ. hist. Script. rer. Meroving. 3, Hannov. 1896, 479 f. (ML 67, 1021).

évêque d'Arles 503—543 (Bibliothèque de l'École des hautes études fasc. 103), Paris 1894. P. Lejay, Le rôle théologique de Césaire d'Arles: Rev. d'hist. et de litt. relig. 10 (1905) 135—182 444—487; vgl. Lejay im Dictionnaire de Théologie Cath.[2] 2, Paris 1910, 2168—2185. J. Fassy, St. Césaire d'Arles, Paris 1909. M. Chaillan, St. Césaire, 470—543 (Les Saints), Paris 1912. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2 (1920) 556—564.

2. Lebenslauf. — Über den Lebenslauf des hl. Cäsarius berichtet eine bald nach seinem Tode, zwischen 542 und 549, von mehreren Schülern und Vertrauten gemeinsam verfaßte Vita, von wenig ansprechender Form, aber von hervorragendem historischen Werte. Nach ihr ist Cäsarius 469 oder 470 im Gebiete von Chalon, welches damals zum Burgunderreiche gehörte, geboren worden, der Sohn romanischer und entschieden katholischer Eltern. Aus seiner früheren Jugendzeit wissen die Biographen nur Erbauliches zu erzählen, während er selbst diese Tage später als eine Zeit der Irrwege beklagte [1]. Mit 18 Jahren ward er durch Bischof Silvester dem Klerus von Chalon eingegliedert, zog sich jedoch zwei Jahre später in das berühmte Kloster auf Lerinum zurück, wo er zum Speisemeister (cellarius) bestellt, aber wegen der Unzufriedenheit der Mönche mit seiner Strenge und Kargheit wieder abgesetzt wurde. Sich selbst gegenüber war er so streng und karg, daß er seine Gesundheit in Gefahr brachte, weshalb der Abt ihn zur Erholung nach Arles schickte. Bei einer vornehmen Familie fand er freundliche Aufnahme, und dem Vorschlage seiner Gastgeber folgend besuchte er eine Zeit lang die Schule des Rhetors Julianus Pomerius [2]. Er erhielt auch Zutritt zu Erzbischof Äonius von Arles, und dieser scheint sofort einen brauchbaren Gehilfen in ihm erkannt zu haben. Er erwirkte seine Entlassung aus dem lerinischen Mönchsverbande, weihte ihn zum Diakon und zum Presbyter und betraute ihn 499 mit der Leitung eines Klosters. Ja, wenige Jahre später, als er sein Ende nahen fühlte, erbat Äonius sich von Geistlichkeit, Bürgerschaft und König seinen Schützling zu seinem Nachfolger. So bestieg Cäsarius 502 den ersten Stuhl der Kirche Galliens, den er vier Jahrzehnte lang innehaben sollte.

Alarich II., der Westgotenkönig, hatte der Erhebung des Cäsarius zugestimmt, ließ sich aber schon bald durch böswillige Verleumdungen gegen ihn einnehmen und verwies ihn 505 unter der Beschuldigung des Hochverrats aus Arles nach Bordeaux. Nachdem jedoch seine Unschuld erwiesen worden, durfte er heimkehren und erhielt auch die Erlaubnis zur Veranstaltung einer Synode, die 506 zu Agde tagte. Im übrigen erfüllte sich jetzt die Zeit der Westgotenherrschaft; 507 verlor Alarich im Kampfe mit dem Franken Chlodovech Thron und Leben, 510 rückten die Ostgoten in Arles ein. Auch bei seinem neuen

---

[1] Caes., Ep. hort. ad virg.; ML 67, 1135.

[2] Über Julianus Pomerius vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 599—601.

Könige Theoderich wurden, anscheinend aus Anlaß der Errichtung eines Klosters, Klagen gegen Cäsarius erhoben. Er ward zur Verantwortung nach Ravenna verbracht, wußte jedoch die Achtung und das Vertrauen des Königs zu gewinnen und wurde sogar mit reichen Geschenken beehrt, die er sofort zum Loskauf von Kriegsgefangenen bestimmte. Von Ravenna begab er sich nach Rom, um mit Papst Symmachus über die Diözesanverfassung Südgalliens zu verhandeln. Der Papst übertrug ihm die Oberaufsicht über die Kirchen Galliens und Spaniens und verlieh ihm auch das Pallium, das erste bekannte Beispiel der Verleihung des Palliums an kirchliche Würdenträger außerhalb Italiens. Für das Jahrzehnt 514—523 fließen die Nachrichten über Cäsarius nur sehr spärlich. In dem folgenden Jahrzehnt hat er mehrere Synoden abgehalten, 524 zu Arles, 527 zu Carpentras, 529 zu Orange und zu Vaison, 533 zu Marseille. Besondere dogmengeschichtliche Bedeutung haben die den Semipelagianismus verurteilenden Kanones der Synode von Orange erlangt, weil sie von Papst Bonifatius II. bestätig wurden. Die letzten Jahre brachten Cäsarius Enttäuschungen. Der auf der Synode zu Marseille 533 verhandelte Fall eines pflichtvergessenen Bischofs führte im weiteren Verlauf zu einer gewissen Trübung der Beziehungen zum Päpstlichen Stuhle. Der Frankenkönig Theudebert, dem Arles seit 536 unterstand, zeigte sich seelsorglichen Mahnungen wenig zugänglich. Zunehmende Kränklichkeit lähmte die Arbeitskraft. Am 27. August 542 starb Cäsarius, 72 Jahre alt, in dem von ihm selbst 30 Jahre vorher erbauten Nonnenkloster zu Arles, einer Lieblingsschöpfung, für deren Zukunft er in einem noch erhaltenen Testamente Sorge trug.

Die erwähnte „Vita S. Caesarii" bezeichnet sich selbst als die Frucht der vereinten Mühen dreier Bischöfe, Cyprian von Toulon (gest. vor Ende 549), Firminus von Uzès und Viventius, eines Presbyters Messianus von Arles und eines Diakons Stephanus von Arles. Sie besteht aus zwei Büchern, von denen das erste die Lebensgeschichte des Heiligen erzählt, das zweite Nachträge über seine Wundertaten und sein seliges Ende bringt. Das erste Buch ist von Cyprian geschrieben, abgesehen von dem Schlusse, der Firminus und Viventius angehört, das zweite beruht auf einer Vereinbarung (collatio) zwischen Messianus und Stephanus, die beide von Jugend auf in der Umgebung des Verstorbenen gelebt hatten. Der Text findet sich in den Acta SS. Aug. 6, Antverp. 1743, 64—83; bei ML 67, 1001—1042 (vgl. 1253—1286); zuletzt bei Br. Krusch, Passiones Vitaeque Sanctorum aevi Merovingici (Mon. Germ. hist. Script. rer. Meroving. 3), Hannov. 1896, 433—501. Krusch 433 nennt die Vita „pretiosissimum monumentum historicum". Vgl. auch C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, 64—72. — Das Testamentum S. Caesarii (ML 67, 1139—1142) ist von Krusch a. a. O. 450 für eine Fälschung erklärt worden. Es ward jedoch mit Erfolg als echt verteidigt und zugleich in verbesserter Textesrezension vorgelegt durch Morin, Le testament de St. Césaire d'Arles et la critique de M. Br. Krusch: Rev. Bénéd. 16 (1899) 97—112.

3. Dogmatisch-polemische Aufsätze. — Ein längeres Bruchstück einer Abhandlung De mysterio sanctae trinitatis ist von

Tosti und von Mai unter dem Namen Augustins veröffentlicht worden. Ein weiteres, sich anschließendes Bruchstück haben Reifferscheid und Morin herausgegeben, und wenn schon Reifferscheid die Autorschaft Augustins ablehnte, so erwies Morin Cäsarius als den Verfasser. Der Schluß der Abhandlung fehlt auch heute noch. Sie bekämpft den Arianismus der Westgoten und Ostgoten, indem sie namentlich durch Zeugnisse aus Schrift und Überlieferung die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater zu bekräftigen sucht. Gegen Ende wird auf den Glauben der apostolischen Kirche Berufung eingelegt, und zu den von Aposteln oder Apostelschülern gegründeten Kirchen werden irrigerweise auch die Kirchen von Arles, von Narbonne, von Toulouse und von Vaison gerechnet.

A. Mai, Nova Patr. Bibl. 1, Romae 1852, 1, 407—413. A. Reifferscheid in den Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 53 (1866) 329 f. (= Reifferscheid, Bibl. Patr. lat. Italica 1, Wien 1865 ff., 174 f.). Morin, Un écrit de Césaire d'Arles: Mélanges de litt. et d'hist. relig. publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr. de Cabrières 1, Paris 1899, 109—124. Vgl. Lejay in der Rev. d'hist. et de litt. relig. 10 (1905) 137—147. — Die Vermutung, daß das sog. Athanasianum (Symbolum Quicumque) von Cäsarius stamme (vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 58 f.), hat Morin in seinen Études, textes, découvertes 1 (1913) 43 f. im wesentlichen aufrecht erhalten. Vgl. A. Cooper-Marsdin, Caesarius, bishop of Arles, claimed as author of the Athanasian Creed, Rochester 1903.

Ein antisemipelagianischer Traktat, den Morin ans Licht zog, nur etwa vier Seiten füllend, ist überschrieben: Quid domnus Caesarius senserit contra eos qui dicunt, quare aliis det Deus gratiam, aliis non det. Auf diese Frage, erklärt Cäsarius, habe schon Paulus geantwortet: „O homo, tu qui es qui respondeas Deo?" Dann entwickelt er durchaus augustinische Gedanken, auch über das Los der Ungläubigen und der ungetauft sterbenden Kinder.

Morin et U. Baltus, Un opuscule inédit de St. Césaire d'Arles sur la grâce: Rev. Bénéd. 13 (1896) 433—443; vgl. 486. Lejay a. a. O. 217—224.

Ein zweiter antisemipelagianischer Traktat, gleichfalls von Morin zu Tage gefördert, ist betitelt Capitula sanctorum patrum und enthält Auszüge aus Augustinus, Hieronymus und Ambrosius über Gnade und freien Willen. Dieser Traktat war übrigens nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern gehörte nach handschriftlichem Zeugnis zu den Schriftstücken, welche Cäsarius der Synode zu Orange 529 unterbreitete.

Morin, Un travail inédit de St. Césaire, les „Capitula sanctorum patrum" sur la grâce et le libre arbitre: Rev. Bénéd. 21 (1904) 225—239. — Der Fortsetzer des Gennadius berichtet über Cäsarius: „De gratia quoque et libero arbitrio edidit opuscula testimoniis divinarum scripturarum et sanctorum patrum iudiciis munita" (Gennad., De vir. ill. 87; ed. Richardson 92). Dieser verdächtige Fortsetzer hat aber hier nicht Schriften des Cäsarius im Auge, sondern die Kanones der Synode zu Orange 529 (ML 67, 1141—1152). Vgl. Arnold, Cäsarius von Arelate 498 f.

4. Oberhirtliche Lehr- und Mahnschreiben. — Eine schon längst bekannte „Admonitio synodalis ad clerum“ ist, wie Morin zeigte, nach äußern und innern Anzeichen ein Werk des hl. Cäsarius. Vielleicht ist sie im Namen der Synode zu Agde vom Jahre 506 erlassen worden, mit deren Kanones sie sich hin und wieder berührt. Diese Instruktion umschreibt in knappen Sätzen den gesamten Pflichtenkreis des Klerus und hat in eine Reihe kanonistischer und liturgischer Sammelwerke der Folgezeit Aufnahme gefunden.

Ungleich ausführlicher ist eine erst von Malnory herausgegebene „Admonitio“, in welcher Cäsarius den ihm unterstellten Bischöfen ans Herz legt, „quod praedicationem verbi Dei curis terrenis praeferre debent“. In ernstem Tone wird das Wort des Apostels eingeschärft: „nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus“. Wohl kann auch der Bischof sich der Sorge um irdische Dinge nicht ganz entschlagen, aber „sic debemus terrenam substantiam ordinare, ut animarum curam ordinatio illa non possit minuere aut ferre“.

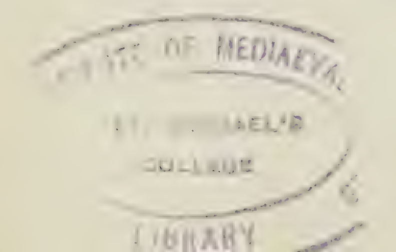
Caspari veröffentlichte eine kurze Ermahnung zu würdiger Feier des bevorstehenden Osterfestes, welche sich an die Gläubigen überhaupt, „fratres dilectissimi“, wendet und wenigstens sehr wahrscheinlich von Cäsarius ausgegangen ist.

Die Admonitio synodalis, ML 5, 163—168, ist zuletzt herausgegeben worden von W. Wattenbach, Ein altes Pastoralschreiben: Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 6 (1881) 192—194. Vgl. Morin, L'auteur de l'Admonition synodale sur les devoirs du clergé: Rev. Bénéd. 9 (1892) 99 bis 108. Über Berührungen mit den Kanones von Agde vgl. Arnold a. a. O. 239. — Die Admonitio an die Bischöfe bei Malnory, St. Césaire, Paris 1894, 294 bis 307. — Die Ermahnung zur Feier des Osterfestes bei C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten usw., Christiania 1890, 200 f.

Sehr umstritten ist die Herkunft der seit langem gedruckten Statuta Ecclesiae antiqua, ML 56, 879—889, einer Sammlung von 104 Kanones abendländischer und morgenländischer Synoden. Den Inhalt verzeichnet v. Hefele, Conciliengeschichte 2², Freiburg i. Br. 1875, 68—76. Die frühere Meinung, diese Sammlung sei auf eine Synode zu Karthago vom Jahre 398 zurückzuführen, ist aufgegeben. Malnory glaubte sie für Cäsarius in Anspruch nehmen zu dürfen, stieß jedoch auf starken Widerspruch. Peters vertrat die These, die Sammlung sei um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Spanien entstanden. Morin verwies sie zwar wieder nach Gallien und nach Arles, aber in die Werkstatt eines gegen Ende des 5. Jahrhunderts tätig gewesenen Fälschers.

Malnory, La Collection canonique des Statuta Ecclesiae antiqua rapportée à son véritable auteur St. Césaire, évêque d'Arles: Congrès scientifique internat. des Catholiques à Paris, 1888—1889, 2, 428—439; vgl. Malnory, St. Césaire, Paris 1894, 50—62. Peters, Les prétendus 104 canons du 4ᵉ concile de Carthage de l'an 398: Congrès scientifique internat. des Cath. à Bruxelles 1894—1895, 2, 220—231. Morin, Les Statuta Ecclesiae antiqua, sont-ils de St. Césaire d'Arles? Rev. Bénéd. 30 (1913) 334—342.

5. Klosterregeln und Briefe. — Im Jahre 499 wurde Cäsarius, damals Presbyter, von Erzbischof Äonius mit der Sorge für



ein Kloster auf der Rhoneinsel bei Arles, dessen Abt gestorben war, betraut. Als Mittel, der eingerissenen Unordnung zu steuern, schien sich eine schriftliche Festlegung der Pflichten der Mönche zu empfehlen. Cäsarius verfaßte deshalb auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen in dem Kloster auf Lerinum eine Regula ad monachos, welche 26 Kapitel zählt, von denen jedoch manche nur aus einem einzigen kurzen Satze bestehen. Von besonderer Wichtigkeit ist das erste Kapitel, welches die Aufnahme ins Kloster an zwei Bedingungen knüpft, das Gelöbnis, in dem erwählten Kloster bis zum Tode zu verbleiben (stabilitas loci), und den völligen Verzicht auf jedweden Eigenbesitz.

Weit größere Mühe verursachte Cäsarius eine Regula ad virgines, die älteste noch bekannte Nonnenregel, die einem mehrfach empfundenen Bedürfnisse entgegenkam und daher schon bald weitere Verbreitung fand und eine nicht geringe kulturgeschichtliche Bedeutung erlangte. Um 512 hatte Cäsarius ein Frauenkloster zu Arles gegründet und die Leitung desselben seiner Schwester Cäsaria übertragen, die in einem Frauenkloster zu Marseille vorgebildet worden war. Das neue Kloster entwickelte sich schnell zu ansehnlicher Blüte und beim Tode des Gründers 542 zählte es zweihundert Insassen. Die zunächst für dieses Kloster bestimmte Regel hat auch eine Geschichte durchlaufen. Nach einer am Schlusse beigefügten Recapitulatio ist sie gleich bei der Gründung des Klosters niedergeschrieben, später aber zu wiederholten Malen (multis vicibus) abgeändert, erweitert und gekürzt worden. In der vorstehenden Fassung enthalte sie alles das, was sich durch den Gebrauch erprobt habe (quod et rationi et possibilitati et sanctitati conveniebat), und in dieser Fassung solle sie nunmehr ungeschmälert in Geltung bleiben. Auch der Text der Regel selbst zeigt, daß sie erst nach und nach zu ihrem jetzigen Umfange angewachsen ist. Arnold unterscheidet zwei Hauptteile, Kapitel 1—17 und Kapitel 18—43. Der zweite Teil setzt eine spätere Phase in der Entwicklung des Klosters voraus, indem er eine lange Reihe von Klosterbeamtinnen aufführt, außer der abbatissa und der praeposita auch eine Novizenmeisterin, „formaria" geheißen, eine Kellermeisterin, Schlüsselbewahrerin, Arbeitsvorsteherin, Kleiderhüterin, Türhüterin, auch eine Bibliothekarin und Apothekerin. Die angehängte Recapitulatio soll es den Schwestern ermöglichen, die wesentlichsten Punkte der Regel um so leichter im Gedächtnisse zu behalten. Übrigens trägt auch die Recapitulatio deutliche Spuren späterer Überarbeitung und Erweiterung. Auf die Recapitulatio folgt in den Handschriften noch ein längeres Zitat aus der Regel des hl. Benedikt, welches indessen nicht auf Cäsarius zurückgeht, sondern von jüngerer Hand nachgetragen wurde. Ob Cäsarius selbst die Regel Benedikts gekannt und benutzt hat, ist zweifelhaft und bestritten. Jedenfalls dienten ihm als Quellen die

Satzungen des Klosters auf Lerinum bezüglich des Chorgebetes, die Instituta coenobiorum Kassians und die sog. Regel des hl. Augustinus [1].

Der Text der Regula ad monachos bei ML 67, 1099—1104, ist aus Holstenius-Brockie, Codex Regularum 1, Aug. Vindel. 1759, 144—147, genommen. Die bei ML 67, 1103 f., am Schluß der Regel stehende Exhortatio deckt sich mit dem Eingang eines Sermo ad sanctimoniales, 67, 1121—1125, und dieser Sermo ist nur eine verkürzte Wiedergabe des zweiten Briefes des hl. Cäsarius an Cäsaria und ihre Nonnen, 67, 1126—1135. Weiteres bei Arnold, Cäsarius 91—108. Malnory, St. Césaire 252—256.

Der Text der Regula ad virgines bei ML 67, 1105—1121, ist aus Holstenius-Brockie 1, 352—363. Ein vollständigerer Text steht in den Acta SS. Ian. 1, Antverp. 1643, 730—736; der „ordo psallendi" 735 b fehlt bei Holstenius und ML. Vgl. Arnold 406—418 500—509. Malnory 257—273.

Die Briefe des hl. Cäsarius dürfen an die Klosterregeln angeschlossen werden, weil sie, insoweit sie anders noch erhalten sind, in erster Linie sich mit dem Klosterleben befassen, gleichsam Erläuterungen zu den Regeln darstellen. Zwei Briefe sind an das genannte Frauenkloster, Cäsaria und ihre Schwestern, gerichtet; der eine, beginnend „Coegisti", beschreibt den Tugendkranz, der die Braut Christi schmücken soll; der andere, beginnend „Vereor", handelt von den rechten Mitteln und Wegen im Streben nach Vollkommenheit. Ein dritter Brief ist in den Ausgaben bald „Epistola hortatoria ad virginem Deo dedicatam", bald richtiger „Epistola ad Oratoriam abbatissam, quales esse debeant ductrices animarum", überschrieben. Er beleuchtet die Aufgaben einer Klostervorsteherin und enthält den schönen Satz: „Quod aliis praedicas, operibus praebeas, scilicet ut in tuis humeris atque cervicibus prius sentias, utrum gravibus an levibus oneribus colla sororum onustes." [2] Dazu kommt eine früher nur in überarbeiteter Form als Predigt gedruckte, von Arnold in ihrer ursprünglichen Gestalt als Brief vorgelegte „Epistola de humilitate ad monachos". Hier schickt Cäsarius den Mönchen des „Blandiacense monasterium" auf Bitten ihres Abtes ein Ermunterungswort über die Demut als die Grundlage wahrer Tugendhaftigkeit. Außerdem besitzen wir nur noch einen kurzen Brief an Bischof Ruricius von Limoges vom Jahre 506 und einen gleichfalls kurzen Brief an Papst Symmachus vom Jahre 513 mit dem bemerkenswerten Eingang: „Sicut a persona beati Petri apostoli episcopatus sumit initium, ita necesse est ut disciplinis competentibus sanctitas vestra singulis ecclesiis quid observare debeant evidenter ostendat." [3]

Bei ML 67, 1125—1138, finden sich die drei Briefe an die Äbtissinnen. Der zweite Brief an Cäsaria 1128—1135 kehrt als Epistola ad quosdam germanos 1154—1160 noch einmal wieder. Die Epistola de humilitate ad monachos bei Arnold 468—490. Der Brief an Ruricius von Limoges steht unter dessen Briefen, zuletzt bei Engelbrecht im Corpus script. eccles. lat. 21, Vindob. 1891, 448 f.; der Brief an Papst Symmachus unter dessen Briefen bei ML 62, 53 f.

---

[1] Aug., Ep. 211. [2] ML 67, 1136 f. [3] ML 62, 53.

6. Predigten. — Die alte Vita S. Caesarii gedenkt der Predigertätigkeit ihres Helden bei verschiedenen Anlässen. Cäsarius predigte, sagt sie, an allen Sonn- und Festtagen beim heiligen Opfer und oft auch bei der Matutin, vor der Opferfeier und abends bei der Vesper [1]. Auch auf seinen Visitationsreisen durch den weiten Metropolitansprengel hielt er Ansprachen an das Volk, und, wenn eben möglich, pflegte er dieselben schriftlich auszuarbeiten, weil er nicht gern aus dem Stegreif sprach [2]. In der Erklärung der heiligen Schriften und der Aufhellung von Schwierigkeiten legte er eine Kunstfertigkeit an den Tag, die nicht zu beschreiben ist [3]. Alle Sünden und Laster hat er bekämpft und ebenso gar mancherlei heidnische und abergläubische Sitten und Gebräuche [4]. Mit Freuden bot er Abschriften seiner Predigten andern Klerikern zum Gebrauche an, und Sammlungen seiner Predigten verschickte er „nach Franken, nach Gallien und Italien, nach Spanien“ [5].

Eine sehr beträchtliche Anzahl von Cäsarius-Predigten ist erhalten geblieben, zum Teil unter seinem eigenen Namen überliefert, zum weitaus größeren Teil aber unter dem Namen Augustins, der den Namen des Arelatensers überstrahlte. Unter den „sermones suppositítii“, welche im fünften Bande der Mauriner-Ausgabe Augustins den „sermones S. Augustini“ als Anhang beigegeben wurden, finden sich mehr als 120 Cäsarius-Predigten [6]. Einige vierzig derselben werden in andern Handschriften nicht Augustinus, sondern Cäsarius zugeeignet; die übrigen lassen sich auf indirektem Wege, mit den Mitteln der innern Kritik, als Geisteskinder des Arelatensers feststellen. Cäsarius hat seinen Predigten eine persönliche Note aufgedrückt, auch da, wo er Augustinus oder Origenes-Rufinus oder einen der Lerinenser Eucherius, Salvianus, Faustus, denen er trotz des Gegensatzes in der Gnadenlehre von seinem Aufenthalte auf Lerinum her doch nahe stand, als Vorlage benutzte. Einmal zeigt er sich allenthalben als Meister der auf den gemeinen Mann berechneten und mit Bildern aus der Natur und dem Alltagsleben reich durchflochtenen Rede, und sodann verrät er sich durch gewisse Stileigentümlichkeiten, insbesondere durch stetig wiederkehrende, mehr oder weniger charakteristische und individuelle Wendungen. Nach den übereinstimmenden Erklärungen der Sachverständigen ist seine Feder leicht und sicher zu erkennen [7]. In hervorragendem Maße vertraut mit seiner Eigenart, hat Morin verschiedene mittelalterliche Predigtsammlungen als neue Fundgruben für Cäsarius-Predigten erweisen können, eine Collectio Durlacensis, in einer Dur-

[1] Vita 1, 59; ed. Krusch 481 (ML 67, 1022).

[2] Vita 2, 20. [3] Vita 1, 52. [4] Vita 1, 55. [5] Ebd.

[6] Im römischen Brevier stehen heute noch mehrere Cäsarius-Predigten unter dem Namen Augustins; siehe Morin, Études, textes, découvertes 1 (1913) 489 ff.

[7] Vgl. etwa Malnory, St. Césaire 179; Lejay im Dict. de Théol. Cath.[2] 2, 2170.

lacher, jetzt Karlsruher Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts, eine Collectio Herbipolensis oder das Homiliarium Burkards von Würzburg, eine Collectio Lemovicensis, in einer Handschrift der Abtei St. Martial zu Limoges, und andere. Eine Gruppe von „homiliae 10 ad monachos" ist durch zahlreiche Handschriften, vielfach auch unter dem Namen des Cäsarius selbst, überliefert. Vereinzelt sind einige Predigten auf Sonderwegen zu uns gelangt.

Was den Inhalt angeht, so befassen sich ziemlich viele Reden mit Texten des Alten und des Neuen Testaments. Die Berichte über Abraham, Jakob und Joseph, über Moses und das Volk Israel, über David und Goliath, über Elias und Elisäus werden allegorisch oder typologisch ausgelegt. In David und Goliath sieht Cäsarius nach berühmten Lehrern Vorbilder Christi und des Teufels. Der Stab Davids sinnbildet das Kreuz Christi; Goliath wird an der Stirne getroffen, und auch heute noch wird durch das auf die Stirne des Katechumenen gedrückte Kreuz der geistliche Goliath in die Flucht geschlagen[1]. Aus dem Neuen Testamente werden verschiedene Perikopen der Evangelien nach Matthäus, Lukas und Johannes sowie auch Stellen der paulinischen Briefe besprochen. Die schwierigen Verse 1 Kor. 3, 11—15 seien von dem Fegfeuer zu verstehen, durch welches „non capitalia, sed minuta peccata purgantur"[2]. Auf kirchliche Festtage entfallen Reden de adventu Domini, de natali Domini, de epiphania Domini, de solemnitate paschali. Reden auf Heilige scheinen auffallenderweise nicht vorzuliegen. Dagegen besitzen wir noch drei Reden „in quadragesima"[3] und zwei Reden „de letania" oder auf die von Mamertus von Vienne eingeführten Bittgänge (§ 62, 4)[4]. Dogmatische oder apologetische Predigten fehlen, soviel ich sehe, gänzlich. Um so häufiger spricht Cäsarius über christliches Leben, Gottes- und Nächstenliebe, Buße und göttliches Gericht. Die Nächstenliebe wußte er mit solchem Nachdruck einzuschärfen, daß die Zuhörer später nicht selten sagten: „Domine, gratias tibi, quia iam non retineo male factum, nec furit animus meus contra ullum fratrem meum, quia utique vera quae servus tuus praedicat."[5] Der Gedanke an die jenseitige Vergeltung nahm Cäsarius so sehr in Anspruch, daß er auch im Schlafe über Lohn und Strafe in der andern Welt predigte und im Traume mit lauter Stimme rief: „Duo sunt, duo sunt, non est quicquam medium: aut in infernum aut in coelo [so!] itur."[6] Zur

---

[1] Aug., Sermo suppos. 37; ML 39, 1818 ff.

[2] Aug., Sermo suppos. 104. — Die 18 oder 19 Homilien über die Apokalypse, welche als „Expositio in apocalypsim" unter Augustins Werken stehen, ML 35, 2417—2452, dürften mit Unrecht Cäsarius beigelegt worden sein. Siehe Bd. 4 dieses Werkes S. 597 f.

[3] Ebd. Sermo 140—142. [4] Ebd. Sermo 173—174.

[5] Vita S. Caesarii 2, 34; ed. Krusch 496. [6] Vita 2, 5—6.

Bekämpfung der Reste des Heidentums hat der Prediger gleichfalls sehr oft das Wort ergriffen. Es handelte sich um die Teilnahme an den Opfermahlzeiten auf den alten Kultusstätten oder an den abergläubischen Tänzen oder an den mutwilligen Neujahrsgebräuchen, um die Feier des fünften Wochentages „zu Ehren Juppiters", um die Zuflucht zu Beschwörern, Wahrsagern, Zauberern u. dgl. m. Manchmal greift Cäsarius bei solchen Anlässen zu recht scharfen Tönen, während er anderswo, offenbar aus taktischen Gründen, ein gewisses Mitleid zur Schau trägt, indem er die Sache so darstellt, wie wenn diese Unsitten schon im Sterben begriffen und nur noch bei ganz rückständigen Leuten anzutreffen seien. Gerade diese antiheidnischen Predigten sind in der Folgezeit viel gelesen, abgeschrieben und nachgeahmt worden. Sie boten den Aposteln der Friesen, der Alemannen und anderer deutschen Stämme willkommene Hilfe; sie gewannen auch auf die sog. Beicht- oder Bußbücher weitgehenden Einfluß.

Die sermones supposititii S. Augustini in Bd. 5 der Mauriner-Ausgabe stehen bei ML 39, 1735—2354. Eine Liste der unter ihnen befindlichen Cäsarius-Predigten bei ML 67, 1041 f.; neuere Listen bei Lejay im Dict. de Théol. Cath.[2] 2, 2170; bei Krüger a. a. O. 561 f. — Über die Handschriften von Cäsarius-Predigten unter seinem eigenen Namen vgl. Malnory a. a. O. Introd. xi. f. — Die 22 Predigten der Collectio Durlacensis, welche Engelbrecht Faustus von Reji zuschrieb, sind, wie Morin und Bergmann zeigten, alle oder doch fast alle von Cäsarius. Siehe Bd. 4 dieses Werkes S. 588 f. — Über die Collectio Herbipolensis siehe Morin, L'homéliaire de Burchard de Würzburg, contribution à la critique des sermons de St. Césaire d'Arles: Rev. Bénéd. 13 (1896) 97—111. Ders., Six nouveaux sermons de St. Césaire d'Arles: ebd. 193—214. — Über die Collectio Lemovicensis siehe Morin, Un nouveau recueil inédit d'homélies de St. Césaire d'Arles: ebd. 16 (1899) 241—260 289—305 337—344. — Über eine Collectio Theodericensis siehe Morin, Un recueil de sermons de St. Césaire, le ms de St. Thierry et ses pièces inédites: ebd. 23 (1906) 26—44. — Über eine Collectio Spinaliensis siehe Morin, Studia Caesariana, nouvelle série d'inédits, tirée du ms 3 d'Épinal: ebd. 189—214 350—372. — Vgl. auch Morin, Recueils perdus d'homélies de St. Césaire d'Arles: ebd. 27 (1910) 465—479. — Die „homiliae 10 ad monachos" finden sich unter dem Namen des Cäsarius selbst schon in einer Brüsseler Uncialhandschrift des 7. oder 8. Jahrhunderts; siehe S. Loewenfeld, Zu den Homilien des hl. Cäsarius: Zeitschr. f. Kirchengesch. 6 (1883) 60—62. — Vereinzelt überliefert sind z. B. die Ermahnungsrede an das Volk bei C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 213—224, und die Homilie über Matth. 18, 20 unter der Aufschrift „tractatus beati Augustini" bei A. Manser, Note sur un sermon de St. Césaire dans la „Concordia Regularum": Rev. Bénéd. 22 (1905) 496—504.

Eine Auswahl von 31 Predigten in deutscher Übersetzung von C. Fr. Arnold bei Leonhardi-v. Langsdorff, Die Predigt der Kirche 30, Leipzig 1896. Eine „Fünf-Minuten-Predigt" auf Epiphanie deutsch von A. Manser in der Benedikt. Monatsschrift 2 (1920) 34—40.

R. Rothe, Geschichte der Predigt, Bremen 1881, 145—149. Malnory, St. Césaire 167—244: „Prédication de Césaire". Arnold, Cäsarius 166—182: „Cäsarius im Kampf mit dem Heidentum". P. Lejay, Notes d'ancienne littérature chrét., les sermons de Césaire d'Arles: Rev. Biblique 4 (1885) 593—610 (über

Sprache und Bibeltext). R. Boese, Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae (Inaug.-Diss.), Marpurgi 1909. Fr. Hautkappe, Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles (bei Jostes, Forschungen und Funde 4—5), Münster i. W. 1917. E. Göller, Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours: Archiv f. kath. Kirchenrecht 109 (1929) 3—126.

7. Cyprian von Toulon. — Bischof Cyprian von Toulon, 516 bis um 549, ist vorhin (Nr. 2) als der Hauptmitarbeiter an der Vita S. Caesarii bezeichnet worden. Er war langjähriger Schüler des Heiligen gewesen und hatte ihm auch als Bischof treu zur Seite gestanden. Durch eine Kölner Handschrift des 7. Jahrhunderts, cod. Colon. 212 (Darmstad. 2326), ist ein Brief Cyprians an Bischof Maximus von Genf (gest. 533) überliefert, der eine Selbstverteidigung gegen den Vorwurf des Theopaschitismus enthält. Man hatte Anstoß genommen an dem Ausdruck „Deum hominem passum", den jedoch Cyprian aus der Heiligen Schrift und dem Symbolum, aus dem Sprachgebrauch der Väter und dem Hymnus Te Deum als vollauf berechtigt erweisen kann. Herausgegeben ward der Brief von W. Gundlach in den Mon. Germ. hist. Epist. 3, Berol. 1892, 434—436, und wiederum, vermeintlich zum ersten Male, von C. Wawra in der Theol. Quartalschr. 85 (1903) 576—594. Ein Faksimile des Briefes nach der genannten Handschrift bei A. E. Burn, Facsimiles of the Creed from early manuscripts, London 1909, Tafel 1—3. Vgl. über das in dem Briefe benutzte Symbolum F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 2, Leipzig 1900, 741.

8. Aurelianus von Arles. — Erzbischof Aurelianus von Arles, 546—551, der zweite Nachfolger des hl. Cäsarius, hat für neu gegründete Klöster zu Arles eine Regula ad monachos und eine Regula ad virgines geschrieben, die jedoch nur Überarbeitungen und Erweiterungen der entsprechenden Regeln des Cäsarius (Nr. 5) darstellen. Die Texte bei ML 68, 385—406 sind abgedruckt aus Holstenius-Brockie, Codex Regularum 1, Aug. Vindel. 1759 147—154 und 368—374. Ein Brief des Aurelianus an König Theudebert von Austrasien (gest. 548), aus welchem ML 68, 405—408 nur Exzerpte gibt, ist von neuem rezensiert worden durch Gundlach in den Mon. Germ. hist. Epist. 3, 124—126. Es ist „ein halb höfisch, halb erbaulich lautendes Schreiben, reich an Worten, arm an Gedanken, wenig mehr als eine captatio benevolentiae": Arnold, Cäsarius 394.

9. Eleutherius von Tournai. — Unter dem Namen des Bischofs Eleutherius von Tournai, um 511 bis um 531 (?), stehen bei ML 65, 83—102 fünf sermones: de ss. trinitate 1—2, de incarnatione Domini, de natali Domini, in Annuntiationis festum. Aber die zwei sermones de ss. trinitate dürften mit Sicherheit als unecht abzulehnen sein und die übrigen geben gleichfalls Anlaß zu Bedenken. Die Lebensdaten des Bischofs sind noch in tiefes Dunkel gehüllt. Über mehrere sagenhafte Vitae siehe die Bibl. hagiogr. lat. 1, 369 f. Vgl. S. A. Bennett im Dict. of Christ. Biogr. 2 (1880) 78. H. Streber in Wetzer und Welte's Kirchenlex. [2] 4 (1886) 361.

10. Remigius von Reims. — Von Erzbischof Remigius von Reims, 459—533, dem gefeierten Frankenapostel, sind vier Briefe, ein Testament und eine metrische Weihinschrift für einen Kelch auf uns gekommen (ML 65, 963—975). Die drei Verse zählende Inschrift, ein Zeugnis des Glaubens an die reale Gegenwart, ist durch Hinkmar von Reims (Vita S. Remigii 2; ed. Krusch 262) sowie durch Flodoard von Reims (Hist. Remensis eccles. 1, 10; edd. Heller et Waitz 421) überliefert. Das Testament liegt in zwei Fassungen vor, einer längeren und einer kürzeren. Die längere (bei Flodoard a. a. O. 1, 19)

beruht unverkennbar auf Interpolation der kürzeren und wird allgemein als unecht betrachtet. Krusch hat auch die kürzere Fassung (bei Hinkmar a. a. O. 32) angefochten und als eine Fälschung Hinkmars zu erweisen versucht (Neues Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde 20 [1895] 538 ff.), hat jedoch nur sehr geteilte Zustimmung gefunden. Die vier Briefe sind durch W. Gundlach in den Mon. Germ. hist. Epist. 3 (1892) 112—116 von neuem herausgegeben worden. Der erste ist ein Trostschreiben an König Chlodovech anläßlich des Todes einer Schwester. Der zweite ist gleichfalls an Chlodovech gerichtet und erteilt ihm aus nicht recht durchsichtigem Anlaß väterliche Ratschläge bezüglich der Regententätigkeit (vgl. zu diesem Briefe A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 1 [4], Leipzig 1904, 595 ff.). Der dritte Brief, vom Jahre 512, antwortet drei gallischen Bischöfen, welche Remigius scharf getadelt hatten, weil er gegen einen Presbyter Klaudius, der sich vergangen, allzu große Nachsicht geübt habe. Der vierte endlich wendet sich an Bischof Falko von Maastricht, der über den zur Diözese Reims gehörigen Ort Mouzon Jurisdiktionsrechte beansprucht hatte. Die Bände von Predigten des hl. Remigius, „declamationum volumina", die von Apollinaris Sidonius (Epist. 9, 7; ed. Luetjohann 154) in der ihm eigenen Weise als rhetorische Musterleistungen gepriesen werden, sind zu Grunde gegangen.

11. Mapinius von Reims. — Von der Hand des Erzbischofs Mapinius von Reims, des dritten Nachfolgers des hl. Remigius, um die Mitte des 6. Jahrhunderts, haben sich zwei Briefe erhalten, ML 68, 43 f., welche ebenfalls von Gundlach a. a. O. 126—129 in revidierter Gestalt vorgelegt wurden. In dem einen Briefe, an Bischof Nicetius von Trier, erklärt und rechtfertigt Mapinius sein Fernbleiben von der durch König Theudebald auf den 1. Juni (550?) nach Toul berufenen Synode. In dem andern, an Bischof Vilicus von Metz, wünscht er alles Gute und erkundigt sich nach dem in der Metzer Gegend üblichen Preise für Schweine.

§ 64. Gregor von Tours.

(1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Kleinere Schriften. 4. Die acht Wunderbücher. 5. Die zehn Geschichtsbücher. 6. Nicetius von Trier. 7. Ferreolus von Uzès.)

1. Lebensgang. — Gregor von Tours, der Geschichtschreiber der Franken, entstammte einer hochangesehenen senatorischen Familie Galliens, ward wahrscheinlich am 30. November 538 zu Arverna, dem heutigen Clermont-Ferrand, geboren und führte ursprünglich den Namen Georgius Florentius. Erst später hat er aus Verehrung gegen den vielgefeierten Bischof Gregor von Langres (506/507—539/540), den Großvater seiner Mutter Armentaria, den Namen angenommen, unter welchem er berühmt geworden ist. Nachdem er seinen Vater Florentius durch den Tod schon früh verloren, ward er von des Vaters Bruder, Bischof Gallus von Clermont (546—554), in christlicher Frömmigkeit erzogen. Damals bereits entschied er sich für den geistlichen Stand, und nach dem Tode des Bischofs Gallus ließ er sich durch Avitus, Presbyter und später (571—592) auch Bischof von Clermont, in den heiligen Schriften unterweisen. Kaum hatte er die Diakonatsweihe empfangen, als er von einer gefährlichen Krankheit befallen und dadurch um 563 zu einer Wallfahrt nach Tours veranlaßt wurde, woselbst er

am Grabe des hl. Martinus wirklich die erhoffte Genesung fand. Auf dieser Reise mag er die Beziehungen angeknüpft haben, welche zehn Jahre später seine Wahl zum Bischof von Tours herbeiführten. In der Mitte der dreißiger Jahre stehend, ward er 573 der Nachfolger des Bischofs Euphronius von Tours, der gleichfalls dem Hause der Mutter Gregors verwandt gewesen war. Venantius Fortunatus feierte seine Erhebung durch ein schwunghaftes Gedicht „Ad cives Turonicos de Gregorio episcopo" (Carm. 5, 3), in welchem sich wenigstens aufrichtige Begeisterung für Gregor ausspricht. In der Tat wußte letzterer unter vielfach schwierigen Verhältnissen des Freundes Erwartungen vollkommen zu rechtfertigen. Er waltete seines geistlichen Hirtenamtes mit opferwilliger Hingebung und nahm zugleich die weltlichen Angelegenheiten seiner Gemeinde mit Sorgsamkeit wahr, vertrat insbesondere die Stadt Tours bei wiederholten kriegerischen Unruhen mit Klugheit und Entschiedenheit und suchte ihren Wohlstand und Glanz auf alle Weise zu heben. Doch erstreckte sich sein Wirken, schon wegen der Bedeutung seines Bischofssitzes — Tours, die Stadt des hl. Martinus, war damals das religiöse Zentrums Galliens — weit über die Grenzen seines Sprengels hinaus. Als König Chilperich I. von Neustrien, dessen Gewalttätigkeiten gegenüber er die Interessen der Kirche und der Kultur mit ebenso großem Nachdruck wie Erfolg verteidigt hatte, 584 durch Mörderhand gefallen und Tours 585 in den Besitz Childeberts II. von Austrasien gelangt war, konnte sich Gregor einer hervorragenden Stellung im fränkischen Reiche rühmen. Er besaß das volle Vertrauen des Königs, besuchte oft den Hof und ward in wichtigen Staatsangelegenheiten als Gesandter verwendet. Hoch geehrt in ganz Gallien ist er am 17. November 593 oder 594 gestorben.

Eine Vita S. Gregorii episc. Turon. aus dem 10. Jahrhundert (nach Einigen per Odonem abbatem Cluniacensem, nach andern per clericos Turonenses composita), ML 71, 115—128, hat wenig Wert. — C. G. Kries, De Gregorii Turon. episc. vita et scriptis, Vratislav. 1839. J. W. Loebell, Gregor von Tours und seine Zeit, vornehmlich aus seinen Werken geschildert, Leipzig 1839; 2., verm. Aufl. 1869. L. v. Ranke, Weltgeschichte 4, 2 (1.—3. Aufl.), Leipzig 1884, 328—368: „Gregor von Tours". Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. 1², Leipzig 1889, 566—579. Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 216—223. H. Leclercq, Grégoire de Tours, bei Cabrol, Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie 6, 2, Paris 1925, 1711—1753. — Reiche und sorgfältige Literaturangaben bei A. Potthast, Bibl. hist. medii aevi 1², Berlin 1896, 542—545.

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Ungeachtet seiner ausgebreiteten praktischen Tätigkeit ist Gregor ein sehr fleißiger und fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Soviel bekannt, hat er sich erst als Bischof literarischen Arbeiten zugewandt, und voll Mißtrauen gegen seine Kräfte ist er nur zögernd ans Werk gegangen. Die Mangelhaftigkeit seiner grammatischen Kenntnisse und gar seiner stilistischen Aus-

bildung kommt ihm auch in der Folge immer wieder zum Bewußtsein. In der Vorrede zu seiner Frankengeschichte erklärt er, er wolle „incultu [so!] effatu" reden, „quia philosophantem rhetorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi" [1]. In der Einleitung des ersten Buches bittet er um Entschuldigung, „si aut in litteris aut in sillabis grammaticam artem excessero, de qua adplene non sum inbutus" [2]. In einem „Liber vitae patrum" bittet er gleichfalls um Verzeihung sprachlicher Verstöße mit der Begründung: „non enim me artis grammaticae studium imbuit neque auctorum saecularium polita lectio erudivit" [3]. Zu Eingang der Schrift „In gloria confessorum" klagt er, daß er von Rhetorik und Grammatik nichts verstehe, daß er das Genus sowohl wie die Kasus der Nennwörter verwechsle, daß er nicht einmal die Präpositionen, „quas nobilium dictatorum observari sanxit auctoritas", richtig anzuwenden wisse [4]. Insofern aber ist Gregors Sprache sehr interessant und denkwürdig, als sie manche der wichtigsten Züge jenes Umwandlungsprozesses veranschaulicht, durch welchen das Lateinische sich zum Romanischen, insbesondere zum Französischen, ausgestaltete. In diesem Gelehrtenlatein, welches nun einmal als die einzig zulässige Schriftsprache galt, spiegelt sich die damalige gallische Volkssprache. Den einen oder andern jener „auctores saeculares" oder „nobiles dictatores (= scriptores)" hat Gregor übrigens doch gekannt. Mehrere Male zitiert er einzelne Verse oder auch Versgruppen aus Vergil, und anderswo klingen seine Worte an Horaz an. Mit der christlich-lateinischen Literatur ist er begreiflicherweise besser vertraut.

Dem Inhalte nach trägt sozusagen die gesamte Hinterlassenschaft Gregors historiographischen Charakter. Sie hat ein gemeinsames Ziel, die Zeit- und Landesgeschichte aufzubewahren, späteren Geschlechtern zu Nutz und Frommen. Man hat zwar zwei Gruppen unterschieden, die zehn Bücher Frankengeschichte und theologische Schriften. Aber diese theologischen Schriften befassen sich fast ohne Ausnahme mit dem Leben und den Wundern von Heiligen und zwar hauptsächlich fränkischen Heiligen, wie es denn wahrscheinlich die Verehrung des hl. Martinus gewesen ist, welche Gregor zuerst die Feder in die Hand gab. Und anderseits verleugnet die Frankengeschichte keineswegs ihre theologische Herkunft, weil sie in erster Linie die kirchlichen Zustände und Ereignisse im Auge hat. Als Geschichtschreiber aber darf Gregor hohe Achtung und großes Vertrauen beanspruchen. Allerdings bekundet er namentlich in seinen Wunderberichten mehrfach eine weitgehende Leichtgläubigkeit, und es lassen sich ihm auch verschiedene Irrtümer nachweisen, wie sie nur aus einer gewissen Flüchtigkeit zu erklären sind, welche die ihr zu Gebote stehenden Hilfsmittel auszunutzen verschmäht. Dagegen ist es nunmehr allgemein anerkannt, daß er stets

[1] Ed. Arndt 31. [2] Ebd. 33. [3] Ed. Krusch 668. [4] Ebd. 747 f.

den redlichen Willen hat, unparteiisch die Wahrheit zu sagen, und auch Kritik zu üben versteht.

Nach einer Bemerkung seines Freundes Venantius Fortunatus, der jedenfalls wohl unterrichtet war, ist Gregor auch unter die Dichter gegangen[1]. Weiteres ist darüber nicht bekannt.

Als die beste Gesamtausgabe der Werke Gregors galt bislang diejenige Th. Ruinarts, Paris 1699; abgedruckt bei ML 71. Nunmehr ist sie überholt durch die von W. Arndt und Br. Krusch besorgte Ausgabe: Gregorii Turonensis opera (Mon. Germ. hist. Script. rer. Meroving. 1), Hannov. 1884—1885. Pars 1: Historia Francorum, ed. W. Arndt. Pars 2: Miracula et opera minora, ed. Br. Krusch; darunter (p. 821—846) Gregorii episc. Turon. liber de miraculis b. Andreae apostoli, ed. M. Bonnet (auch separat erschienen). Zum Schlusse aus der Feder Kruschs Index (884—911), Orthographica (912—928), Lexica et grammatica (929—963). In dieser Ausgabe ist zum ersten Male und ohne Zweifel mit großem Erfolge der Versuch gemacht worden, den ursprünglichen Wortlaut und die ursprüngliche Schreibweise des Textes wiederherzustellen. Während die früheren Editionen, jüngeren Manuskripten folgend, einen Text bieten, der der geglätteten karolingischen Latinität angepaßt ist, tritt uns hier aus den ältesten Handschriften, die bis ins 7. Jahrhundert zurückreichen, aber freilich sämtlich unvollständig und lückenhaft sind, die ganze Verwilderung des merowingischen Zeitalters entgegen. — M. Bonnet, Le Latin de Grégoire de Tours, Paris 1890 (vi, 787 pp.). R. Urbat, Beiträge zu einer Darstellung der romanischen Elemente im Latein der Historia Francorum des Gregor von Tours (Inaug.-Diss.), Königsberg 1890. — Über die Literaturkenntnisse Gregors vgl. Manitius a. a. O. 218 f.; Leclercq a. a. O. 1720 ff.

3. Kleinere Schriften. — In der Aufzählung seiner literarischen Arbeiten am Schluß der Frankengeschichte[2] nennt Gregor außer den zehn Geschichtsbüchern und den acht Wunderbüchern zwei kleinere Schriften. „In psalterii tractatu librum unum commentatus sum." Dieser Psalmenkommentar, wenn man anders die Schrift so bezeichnen darf, ist zu Grunde gegangen, abgesehen von dürftigen Bruchstücken, die immerhin erkennen lassen, daß Gregor ebenso wie Augustinus, Kassiodor und andere sämtliche Psalmen auf Christus gedeutet hat.

Die Bruchstücke bei ML 71, 1097 f.; bei Krusch, Greg. Tur. opp. 873—877.

„De cursibus etiam ecclesiasticis unum librum condidi." Dieses Buch wurde, nachdem bis dahin auch nur einige Reste ans Licht gezogen worden, von Fr. Haase in einer Bamberger Handschrift des 8. Jahrhunderts aufgefunden und 1853 veröffentlicht. Der Titel lautet in der Handschrift „De cursu stellarum ratio qualiter ad officium implendum debeat observari". Es ist ein nach 575 und vor 582 verfaßtes liturgisches Hilfsbuch, welches zeigen will, wie man nach dem Aufgang der Sterne die Zeit der nächtlichen Offizien (cursus ecclesiastici) bestimmen kann. Einleitungsweise werden die sieben Weltwunder

---

[1] Ven. Fort., Carmina 5, 8 b, 1 f. von Gregor: „Carmina diva legens proprioque e pectore condens, Participans aliis" (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 4, 1, 119).

[2] Ed. Arndt 449.

beschrieben: die Arche Noes, die Mauern Babylons, der Tempel Salomos, das Mausoleum „des persischen Königs“, der Koloß von Rhodus, das Theater von Heraklea, der Pharus von Alexandrien, und diesen Wundern von Menschenhand werden sieben von Gott gewirkte Wunder gegenübergestellt: Ebbe und Flut des Meeres, das Wachstum der Pflanzen, der Phönix, der Ätna, die heißen Quellen von St-Barthélemy bei Grenoble, der Lauf der Sonne, die Phasen des Mondes. Sonne und Mond bahnen den Weg zu den Sternen bzw. Sternbildern, die nicht mit heidnischen Götternamen, sondern mit den Ausdrücken des gemeinen Mannes bezeichnet und durch bildliche Darstellungen veranschaulicht werden. Zuerst wird einläßlich ausgeführt, um welche Stunde die einzelnen Sterne im Wechsel der Monate sichtbar werden, und sodann dargelegt, zu welcher Stunde in den einzelnen Monaten, von September bis August, nach Maßgabe des Erscheinens der Sterne die Offizien zu persolvieren sind. Die Genauigkeit der Angaben über den Sternenhimmel läßt staunen, da Gregor jedes Instrumentes entbehrte.

Eine neue Ausgabe der Schrift nach dem genannten Bamberger Manuskripte bei Krusch a. a. O. 854—872. Über ein bald nachher entdecktes Handschriftenfragment zu St. Gallen berichtet Krusch im Neuen Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 12 (1887) 303—308. Über anderweitige Aufzählungen der sieben Weltwunder vgl. Krusch in seiner Ausgabe 855. Ein interessanter Aufsatz über den Koloß von Rhodus von E. Jacobs steht in der von Breslauer und Koehler herausgegebenen Festschrift für K. W. Hiersemann, Leipzig 1924, 139—145.

An einer früheren Stelle der Frankengeschichte, wo von einer Feier der „sacrosancta sollemnia“ durch Bischof Apollinaris Sidonius die Rede ist, läßt Gregor den Verweis einfließen: „quod in praefatione libri, quem de missis ab eo compositis coniunximus, plenius declaravimus“ [1]. Diese sonst nicht bekannte Schrift kann wohl nur eine Sammlung der von Sidonius verfaßten „missae“ gewesen sein. Unter „missae“ aber sind nach dem sonstigen Gebrauch des Wortes bei Gregor und auch nach dem Zusammenhang des Verweises ohne Zweifel Meßgebete zu verstehen, und wahrscheinlich sind diese Meßgebete mit den freilich gleichfalls nur dem Namen nach bekannten „contestatiunculae“ oder Meßpräfationen des Sidonius zu identifizieren.

Vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 654. Über „missa“ bei Gregor siehe Du Cange-Favre, Gloss. med. et inf. latin. s. v. Missa.

In der alsbald zu erwähnenden Schrift „In gloria martyrum“ schließt Gregor eine Notiz über die Siebenschläfer von Ephesus mit den Worten ab: „quod passio eorum, quam Siro quodam interpretante in Latino [so!] transtulimus, plenius pandit“ [2]. Diese „Passio septem dormientium apud Ephesum“ ist erhalten geblieben und schon um 1476 durch Mombritius zum Druck befördert worden. Die Legende von

---

[1] Hist. Franc. 2, 22. [2] In glor. mart. 94; ed. Krusch 552.

den sieben Jünglingen zu Ephesus, welche in der Christenverfolgung unter Decius in eine Höhle flohen, dort eingemauert wurden und entschliefen, unter Theodosius II. aber zu neuem Leben erwachten und dann wieder entschliefen, wurde, das darf heute wohl als sicher gelten, zuerst griechisch aufgezeichnet und bald ins Syrische und andere morgenländische Sprachen übertragen. Gregor schöpfte entweder, wie Huber will, aus der mündlichen Erzählung eines Pilgers oder, was wahrscheinlicher, aus einer schriftlichen syrischen Vorlage, die ein Syrer ihm unterbreitet und gedolmetscht hat. Seine Übersetzung ist die älteste abendländische Darstellung der Legende.

Diese Passio, ML 71, 1105—1118, ward neuerdings herausgegeben durch Krusch in der Ausgabe der Werke Gregors 847—853, und nochmals in den Analecta Bolland. 12 (1893) 371—387, und zum dritten Male in den Mon. Germ. hist. Script. rer. Merov. 7, Hannov. 1919—1920, 757—769. Über syrische Darstellungen der Legende siehe M. Huber, Beitrag zur Siebenschläferlegende des Mittelalters, Teil 3 (Progr.), Metten 1908, mit einem Schlußwort über „die syrische Vorlage des Gregor von Tours“ (64—72).

4. Die acht Wunderbücher. — „Septem miraculorum (libros), unum de vita patrum scripsi“, sagt Gregor zum Schluß der Frankengeschichte. Bei einer letzten Revision, kurz vor seinem Tode, hat er diese Bücher zu einem großen Sammelwerke, „Octo miraculorum libri“, vereinigt. Alle acht Bücher sind zu verschiedenen Zeiten verfaßte selbständige Schriften, alle aber erzählen Wundergeschichten. An der Spitze steht ein Buch „In gloria martyrum“, um 590 geschrieben und 106 Kapitel oder Einzelberichte umfassend, vermutlich deshalb an die erste Stelle gerückt, weil seine Berichte viel weiter zurückgreifen als die der folgenden Bücher. Es beginnt nämlich mit Wundern Christi, sei es, daß sie von Christus selbst bei Lebzeiten gewirkt wurden, sei es, daß sie sich an Reliquien des heiligen Kreuzes, an die Nägel, an die Dornenkrone usw. knüpften oder endlich von Bildern Christi ausgingen. Dabei wird auch eines Bildes Christi gedacht, welches von einem Juden nachts durchbohrt wurde und aus der Wunde blutete (c. 21). Folgen Wunder der allerseligsten Jungfrau, der Apostel und späterer Martyrer bzw. ihrer Reliquien. Mit c. 47 wendet sich die Berichterstattung Martyrern der gallischen Kirche zu, um bei ihnen bis zum Ende zu verbleiben. Das Schlußwort weist darauf hin, daß noch immer ein jeder die Martyrerkrone erlangen könne, wenn er mit der Waffe des Kreuzes den Kampf gegen die Laster aufnehme (c. 106).

Das zweite Buch, „De virtutibus S. Iuliani“, aus den Jahren 581—587, ist den Wundertaten eines einzelnen gallischen Martyrers gewidmet. Julianus, gebürtig aus Vienne, hatte am 28. August 304 zu Brivate, dem heutigen Brioude in der Nähe von Clermont, seinen Glauben mit dem Blute besiegelt, und sein Grab war eine vielbesuchte Wallfahrtsstätte geworden. Es ereigneten sich zahlreiche Wunder-

heilungen mannigfacher Art. Gregor selbst ward dort von heftigen Kopfschmerzen befreit (c. 25). Aus der Schilderung dieser Wunder soll der Leser ersehen, „daß er nur durch den Beistand der Martyrer und der übrigen Freunde Gottes gerettet werden kann“ (c. 50).

Die Bücher 3—6 handeln alle vier „De virtutibus S. Martini“ oder über die Wunder, die am Grabe des hl. Martinus zu Tours geschahen. In dem dem ersten dieser Bücher voraufgeschickten Widmungsschreiben an seine Gemeinde führt Gregor aus, Gott wolle die Wunder, die er durch Martinus bei seinen Lebzeiten vollbringen ließ, durch die Tag für Tag (cotidie) an seinem Grabe erfolgenden Wunder zur Stärkung des Glaubens bestätigen. Diese Wunder der Gegenwart (praesentes virtutes) beabsichtige er, soweit er sich derselben noch erinnere, der Nachwelt zu überliefern, nachdem er zwei- und dreimal durch eine Vision — seine Mutter war ihm erschienen — dazu aufgefordert worden. Dieses erste Buch ist schon vor 576 geschrieben und ist wahrscheinlich die älteste aller literarischen Arbeiten des Verfassers. Der Stoff für solche Berichte häufte sich, und Gregor setzte noch dreimal die Feder an. Das zweite der vier Bücher ist etwa 581 entstanden, das dritte ist etwa 587 vollendet worden, und das vierte ist unvollendet geblieben. Das zweite fügt den 40 Wundern des ersten Buches noch 60 weitere hinzu, das dritte wiederum 60 weitere, das vierte bricht mit dem 47. Wunder ab. Die meisten dieser Wunder sind Heilungen der verschiedensten leiblichen Krankheiten und Gebrechen, Heilungen, die gewöhnlich durch Gegenstände vermittelt werden, die mit dem Grabe in Berührung standen, durch den Staub, der sich angesetzt, durch das Wasser, welches zur Reinigung gedient hatte, durch die Vorhänge, die das Heiligtum umschlossen[1]. Der Staub und das Wasser wurden geradezu als Medizin gebraucht und als solche auch auf Reisen mitgenommen und nach auswärts versandt.

Das siebte Buch, „De vita patrum“, das interessanteste Stück der Sammlung, hebt sich insofern von den übrigen Büchern ab, als es, seiner Aufschrift entsprechend, nicht bloß Wunder erzählt, sondern zuvörderst auf das Leben der Wundertäter eingeht. Unter den „patres“ aber sind wiederum gallische Gottesmänner, vornehmlich aus der Gegend von Clermont und Tours, verstanden, Bischöfe, Äbte und Eremiten, auch eine Äbtissin, Monegunde (c. 19). Die meisten dieser Heiligen hat Gregor persönlich gekannt, und einige derselben zählten zum Kreise seiner Verwandten, wie Bischof Gallus von Clermont (c. 6), der Bruder seines Vaters, Bischof Gregor von Langres (c. 7), der Großvater seiner Mutter, Bischof Nicetius von Lyon (c. 8), der Großoheim seiner Mutter. Im ganzen entrollt Gregor 23 ziemlich ausführliche Lebensbilder; drei

[1] Vgl. über das Grab Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, 222 ff.

der 20 Kapitel behandeln je zwei Heilige. Alle diese Biographien hatte er früher schon einzeln an die Öffentlichkeit gegeben, wie denn auch jetzt noch ein jedes Kapitel mit einem eigenen kürzeren oder längeren Prolog versehen ist. In der vorliegenden Gestalt ist das Buch nicht vor 592 fertiggestellt worden. Zur Geschichte der Kirche Galliens spendet es sehr bedeutsame Beiträge. Man gewinnt auch den Eindruck, daß Gregor in diesem Buche auf Sprache und Darstellung besondern Fleiß verwendet hat.

Den Schluß der Sammlung bildet das Buch „In gloria confessorum", 587 verfaßt, aber später noch umgeändert und erweitert. Im Unterschiede von dem Buche „In gloria martyrum" schildert dieses Buch Wunder solcher gallischen Heiligen, welche nicht Martyrer geworden waren. In einigen Fällen macht es, ähnlich wie das Buch „De vita patrum", auch Mitteilungen über das Leben der Bekenner.

Erwähnt seien noch zwei Wunderbücher, welche zweifelhafter Herkunft sind, „De miraculis b. Andreae apostoli" und „De miraculis b. Thomae apostoli". Anlage und Ausdruck scheinen auf Gregor hinzudeuten, aber ein Zeugnis Gregors fehlt, fehlt auch da, wo man es erwarten sollte, nämlich in den Erzählungen des Buches „In gloria martyrum" über die Wunder der Apostel Andreas (c. 30) und Thomas (c. 31). Jene beiden Bücher enthalten Bearbeitungen der weit verbreiteten Legenden der beiden Apostel.

Über die reiche handschriftliche Überlieferung der acht Wunderbücher siehe Krusch in seiner Ausgabe 462—480. Vgl. Krusch, Über die handschriftliche Grundlage von Gregors Miracula: Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 19 (1894) 25—45. Weitere Beiträge zur Texteskritik aller acht Bücher bei Krusch in den Mon. Germ. hist. Script. rer. Merov. 7, Hannov. 1919—1920. 707—772. — Über die ältere Editio siehe Krusch in seiner Ausgabe 480—484. Bei ML 71, 705—1096, steht ein Abdruck der Ausgabe Ruinarts vom Jahre 1699. Ein hin und wieder verbesserter Abdruck dieser Ausgabe nebst französischer Übersetzung bei H. L. Bordier, Les livres des Miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire, Paris 1857—1864, 4 voll. — G. Osterhage, Bemerkungen zu Gregors von Tours kleineren Schriften [d. i. den Wunderbüchern] (Progr.). Berlin 1895. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, 88—121: „Die Heiligengelehrsamkeit des Gregor von Tours."

Der Liber de miraculis b. Andreae apostoli ist in der Ausgabe von Arndt und Krusch 821—846 durch M. Bonnet rezensiert worden. Der Liber de miraculis b. Thomae apostoli fehlt in dieser Ausgabe. Eine neue Rezension desselben bei M. Bonnet, Supplementum Codicis apocryphi 1, Lipsiae 1883, 96—132; vgl. Praef. XIII ff. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1, Braunschweig 1883, 243 f. (Mirac. Thomae) und 549 f. (Mirac. Andreae). — Eine mit Unrecht Gregor zugeschriebene Vita des sonst kaum bekannten Presbyters Romanus von Mans edierte R. Poupardin, Vie de St. Romain du Mans attribuée à Grégoire de Tours: Analecta Bolland. 23 (1904) 308—314.

5. Die zehn Geschichtsbücher. — Die Krone der Hinterlassenschaft Gregors ist die „Historia Francorum", von ihm selbst

zum Schluß des Werkes „Decem libri historiarum“ genannt. Dieses Werk soll, wie die Vorrede ausführt, den kommenden Generationen von den Tagen des Verfassers Kunde geben, und dementsprechend trägt es vom fünften Buche an in ausgesprochenster Weise das Gepräge von Denkwürdigkeiten oder Memoiren, während die vier voraufgehenden Bücher eine Art Einleitung bilden. Das erste Buch bietet zur chronologischen Grundlegung einen Abriß der Weltgeschichte von Adam bis auf den Tod des hl. Martinus von Tours (397). Als Quellen werden die Chronik des Eusebius-Hieronymus, die Bücher des Alten Testamentes und noch manche sonstige Schriften benutzt. In der vorchristlichen Zeit beschränkt die Darstellung sich im wesentlichen auf die Geschichte der Juden; von Christi Geburt an wendet sie sich der Geschichte der Kirche, ihrer Verfolgung und ihres Wachstums zu, mit besonderer Aufmerksamkeit den Entwicklungsgang des Christentums in Gallien verfolgend. Das zweite Buch bewegt sich schon ausschließlich auf gallischem Boden. Es beginnt mit dem Nachfolger des hl. Martinus, Briccius, erzählt von den Einfällen der Vandalen und der Hunnen und verweilt einläßlich bei dem Merowinger Chlodovech, der ganz Gallien unter sein Zepter zwingt und das Frankenreich begründet. Nach Chlodovechs Tode (511) ward sein Reich unter seine vier Söhne verteilt, und nach kurzer Wiedervereinigung in den Händen Chlotars I. (gest. 561) ward es von neuem unter dessen vier Söhne verteilt, und Gallien wurde zum Schauplatz beständiger Bruderkriege und blutiger Greuel. Im dritten Buche führt Gregor die Geschichte des Landes bis auf den Tod Theudeberts I., Königs von Austrasien (mit der Hauptstadt Metz), 548, fort, im vierten bis auf den Tod Sigiberts, auch Königs von Austrasien, 575. Diese vier Bücher sind nach Arndt 575 geschrieben, aber später mehrfach überarbeitet und erweitert worden.

Mit dem fünften Buche ist Gregor bei seiner eigentlichen Aufgabe angelangt, die Geschichte seiner Zeit zu schreiben. Hatte er im vierten Buche bereits teilweise aus persönlicher Erinnerung schöpfen können, so berichtet er von nun an fast nur mehr Selbsterlebtes auf Grund fortlaufender eigenhändiger Aufzeichnungen. Er datiert die Ereignisse nach den Regierungsjahren Childeberts II., der seit 575 König von Austrasien war und den Gregor als seinen König betrachtete. Das fünfte Buch, welches mit herben Klagen über das Unglück der Bruderkriege eröffnet wird, reicht bis zum Bündnis Childeberts mit Chilperich I., König von Neustrien (mit der Hauptstadt Soissons), 581, das sechste bis zum Tode Chilperichs, 584. Diese beiden aufs engste sich zusammenschließenden Bücher wurden 580—585 verfaßt, aber auch nachträglich revidiert und ergänzt. Nach und nach sind schließlich die vier letzten Bücher, sieben bis zehn, entstanden, welche weitläufig die Jahre 584—585 behandeln und in knapperer Fassung bis 591

gehen. Das lange Schlußkapitel des zehnten Buches führt die ganze Reihe der Bischöfe von Tours vor, gedenkt dann auch des Verfassers selbst und zählt seine schriftstellerischen Arbeiten auf.

Die Darstellung ist kindlich unbeholfen. Sie gibt nicht sowohl eine Geschichte als vielmehr eine große Anzahl äußerlich aneinandergereihter Einzelgeschichten. Auf jeden Versuch, den Zusammenhang der Dinge zu erklären, die Ereignisse in ihrem Werden zu begreifen, Verzicht leistend, ist sie zufrieden mit der Schilderung der nackten Tatsachen. Aber gerade die Naivität, Treuherzigkeit und Natürlichkeit, die sich vor allem da geltend macht, wo Gregor von Vorkommnissen spricht, die ihn persönlich berühren, gießt auch wieder einen Reiz über die Erzählung aus, welcher die Schwächen und Mängel in den Hintergrund drängt. Der unschätzbare Wert des Werkes beruht jedoch auf der hervorragenden Bedeutung des Gegenstandes und der völligen Unzulänglichkeit aller andern in Betracht kommenden Quellen. Ohne dieses Werk würden wir von der ältesten Geschichte der Franken [1] nur sehr wenig wissen. Es bleibt, wie v. Giesebrecht sagte, „eines der wichtigsten Erzeugnisse der gesamten geschichtlichen Literatur" [2].

Es sind einige dreißig Handschriften oder Handschriftenfragmente der Historia Francorum ermittelt worden. Nur eine einzige Handschrift jüngeren Datums, cod. Casinensis 275 saec. 11—12, umfaßt alle zehn Bücher. Mehrere Handschriften des 7.—8. Jahrhunderts enthalten die sechs ersten Bücher. — Die erste Druckausgabe erschien 1512 zu Paris. Bei ML 71, 161—572, findet sich ein Abdruck der Ausgabe Ruinarts vom Jahre 1699. Der Ausgabe Arndts vom Jahre 1884 ward vorhin bereits gedacht. H. Omont veröffentlichte die Bücher 1—6 nach cod. Corbeiensis, nunc Parisiensis 17655 saec. 7, in der Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, fasc. 2, Paris 1886; G. Collon veröffentlichte die Bücher 7—10 nach cod. Bruxellensis 9403 saec. 8—9, ebd. fasc. 16, 1893; und R. Poupardin hat diese beiden Editionen zusammengefaßt: Grégoire de Tours, Histoire des Francs, texte des manuscrits de Corbie et de Bruxelles, ebd. fasc. 47, 1913. — Französische Übersetzungen der Frankengeschichte lieferten H. Bordier, Paris 1859—1861, 2 Bde.; Guizot-Jacobs, Paris 1861 und wiederum 1863, 2 Bde. Eine deutsche Übersetzung von W. v. Giesebrecht, Berlin 1851, 2 Bde.; 4., vollkommen neubearbeitete Aufl. von S. Hellmann, Leipzig 1911—1913 (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 8—9). Eine englische Übersetzung mit reichen Erläuterungen von O. M. Dalton, Oxford 1927, 2 Bde. — A. Lecoy de la Marche, De l'autorité de Grégoire de Tours, étude critique sur le texte de l'Histoire des Francs, Paris 1861. — Fr. Arbellot, Les sources de l'histoire des origines chrétiennes de la Gaule dans Grégoire de Tours, Limoges 1891. — G. Kurth, Les sources de l'histoire de Clovis dans Grégoire de Tours: Revue des questions historiques 44 (1888) 385—447. — A. Carrière, Sur un chapitre de Grégoire de Tours relatif à l'histoire d'Orient: Annuaire de l'École pratique

---

[1] Oder nach Leclercq bei Cabrol a. a. O. 1738: „de la plus grande et de la plus glorieuse des nations" usw.

[2] W. v. Giesebrecht, Zehn Bücher Fränkischer Geschichte von Bischof Gregorius von Tours übersetzt [2] 1, Leipzig 1878, xiii.

des Hautes Études 1898, Paris 1897, 5—23. Es handelt sich um das Kapitel Hist. Franc. 4, 40 und seine Angaben über die Regierung des oströmischen Kaisers Justinus II. (565—578). — G. Monod, Les aventures de Sichaire, commentaire des chapitres 47 du livre 7 et 19 du livre 9 de Grégoire de Tours: Revue historique 31 (1886) 259—290. — K. Weimann, Die sittlichen Begriffe in Gregors von Tours Historia Francorum (Inaug.-Diss.), Leipzig 1900.

6. Nicetius von Trier. — Über Bischof Nicetius von Trier, 525 bis um 566, hat Gregor von Tours zweimal gehandelt, in einer längeren Ausführung des Buches „De vita patrum" (c. 17) und in einer kurzen Notiz des Buches „In gloria confessorum" (c. 92). In einem Gedichte des Venantius Fortunatus (Carm. 3, 11) wird Nicetius als „splendor, apex fidei, totius orbis amor pontificumque caput" besungen. Bei ML 68, 365—380, stehen unter des Nicetius Namen folgende Schriftstücke: Opusculum de vigiliis servorum Dei, Opusculum de psalmodiae bono, Epistola ad Chlodosvindam reginam Langobardorum, Epistola ad Iustinianum imperatorem. Die zwei Predigten — denn das sind die „opuscula" —, über die kirchlichen Vigilfeiern und über den Wert des Psalmengesanges, sind jedoch als Eigentum des Bischofs Niceta von Remesiana, um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, erwiesen und unter dessen Namen auch wiederholt von neuem herausgegeben worden. Siehe Bd 3 [2] dieses Werkes S. 603—678. Die zwei Briefe hat W. Gundlach in den Mon. Germ. hist. Epist. 3, Berol. 1892, 118—122, von neuem rezensiert. Der Brief an Clodoswinde, unbekannten Datums, beschwört die Königin, das Ihrige zu tun, um ihren Gemahl, den Langobardenkönig Alboin, vom Arianismus zur katholischen Kirche zurückzuführen. Der Brief an Justinian wirft dem Kaiser in bittern Worten Abfall zum Nestorianismus und Eutychianismus sowie Verfolgung der Orthodoxen vor; er scheint durch das kaiserliche Edikt zu Gunsten des Aphthartodoketismus (§ 4, 5) veranlaßt und um 564 geschrieben zu sein. Diesen Briefen des Nicetius werden bei Gundlach a. a. O. 116—118 zwei Briefe des mailändischen Abtes Florianus an Nicetius voraufgeschickt.

7. Ferreolus von Uzès. — Von Bischof Ferreolus von Ucece, dem heutigen Uzès (Dep. Gard), gest. 581, meldet Gregor von Tours (Hist. Franc. 6, 7): „libros aliquos epistolarum quasi Sidonium secutus conposuit." Sidonius ist der Epistolograph Apollinaris Sidonius im 5. Jahrhundert, den auch Avitus von Vienne sich zum Vorbilde nahm (§ 62, 3). Die Episteln des Ferreolus sind jedoch zu Grunde gegangen. Erhalten hat sich eine Mönchsregel, Regula ad monachos, die Ferreolus laut der Vorrede für ein von ihm zu Uzès erbautes Kloster schrieb und dem Bischofe Lukretius von Die zur Prüfung vorlegte. Andern alten Mönchsregeln gegenüber weist sie manche Besonderheiten auf, so namentlich die Bestimmung, daß an den drei höchsten Jahresfesten, Weihnachten, Ostern und dem Gedenktage des Martyrers Ferreolus, des Patrons des Klosters, der Abt in der Küche Dienste tue und bei Tisch den Brüdern aufwarte (c. 38). Aus Holstenius-Brokie, Codex Regularum 1, Aug. Vindel. 1759, 155—166, ist die Regel abgedruckt bei ML 66, 959—976.

§ 65. Venantius Fortunatus.

(1. Schriftstellerei. 2. Lebenslauf. 3. Die Liedersammlung. 4. Die Liedersammlung, Forts. 5. Heiligenleben. 6. Germanus von Paris. 7. Sedatus von Béziers. 8. Marius von Avenches.)

1. Schriftstellerei. — War die literarische Tätigkeit Gregors von Tours vom Ernst des Geschichtschreibers getragen, so weht durch die Hinterlassenschaft seines Freundes Venantius Honorius Cle-

mentianus Fortunatus der leichte, heitere Sinn des Poeten. Zwar hat auch er wiederholt das Gebiet der Hagiographie betreten und nicht nur in Versen den hl. Martinus besungen, sondern auch verschiedene andere Lichter der gallischen Kirche, Männer wie Frauen, durch Gedenkblätter in Prosa verherrlicht. Aber zu singen liegt ihm doch ungleich näher als zu reden, und in erster Linie ist er sein ganzes Leben hindurch Gelegenheitsdichter gewesen. Er bedarf gewissermaßen der äußern Anregung, und anderseits verlangt sozusagen jeder Eindruck, den er empfängt, nach einem poetischen Ausdruck. Die Örtlichkeiten, die er auf seinen langjährigen Wanderungen besucht, die geistlichen oder weltlichen Herren, die ihn aufnehmen, die Mahlzeiten, die ihm vorgesetzt werden, kurz, was immer ihm begegnet, wird Anlaß zu einer Probe seiner Verskunst. Besonders aufgeschlossen zeigt er sich von Anfang an gegenüber den Erscheinungen des kirchlich-religiösen Lebens. Die zwei ältesten der uns noch bekannten Gedichte behandeln einen Bischof und eine Kirche, und von den zahlreichen Lobgesängen späterer Tage sind die meisten kirchlichen Würdenträgern gewidmet. Als Panegyriker neigt übrigens Fortunatus stark zu Übertreibungen, die mitunter abstoßend wirken können. Einen breiten Raum nehmen auch Epigramme und Epitaphien ein. Lyrische Lieder im engeren Sinne des Wortes fehlen, wenngleich die Hymnen, die Klagegedichte und auch die Naturschilderungen von reichem Gemütsleben zeugen. Jedenfalls war Fortunatus ein Dichter von hoher Begabung und namentlich ein vollendeter Meister der dichterischen Form, während seine Prosaschriften oder wenigstens seine Prosabriefe an einer oft kaum genießbaren Geschraubtheit und Schwülstigkeit leiden. Man hat ihn den letzten römischen Dichter genannt, weil das 7. Jahrhundert keinen Dichter mehr hervorbrachte, der sich mit Fortunatus vergleichen ließe. Treffender nannte man ihn den ersten mittelalterlichen Dichter Frankreichs, weil er ganz in seiner Zeit lebt und webt und niemals zu antiken Stoffen greift, wie Ennodius es noch gerne tat.

Gregor von Tours war es, welcher Fortunatus mahnte, seine Gedichte zu sammeln und herauszugeben. Als Antwort übersandte der Dichter um 576 „quaedam ex opusculis inperitiae meae", wie er sich in dem vorangestellten Widmungsschreiben ausdrückt, einige Proben seiner Unfähigkeit. Er hatte also eine Auswahl getroffen, hatte jedoch auch einzelne Prosatexte unter die Gedichte aufgenommen. Unter Zugrundelegung dieser Auswahl und mit Beibehaltung ihres Widmungsschreibens ist dann bald nach dem Tode Fortunats zu Poitiers eine mehr oder weniger vollständige, in elf Bücher abgeteilte Sammlung der Gedichte nebst Briefen und kleineren Abhandlungen in Prosa veranstaltet worden. Und diese Sammlung liegt noch handschriftlich vor, wenngleich nicht unversehrt, weil alle auf uns gekommenen Handschriften unmittelbar oder mittelbar aus einem und demselben ab-

gekürzten oder lückenhaften Exemplar der Sammlung geflossen sind. Zur Ausfüllung der Lücken bietet sich ein Auszug aus der noch unversehrten vollständigen Sammlung an, welcher durch eine um 800 gefertigte Handschrift zu Paris (cod. Paris. lat. 13048) überliefert ist und im ganzen 57 Gedichte umfaßt, darunter nicht weniger als 31 Nummern, welche unsern Handschriften der elf Bücher fremd sind[1]. Dazu kommen noch Handschriften mit einzelnen Gedichten. Die Gesamtzahl der erhaltenen Gedichte mag sich auf annährend dreihundert belaufen.

Unter den früheren Ausgaben des Nachlasses Fortunats gebührt anerkanntermaßen derjenigen des Benediktiners M. A. Luchi, Rom 1786—1787 in zwei Quartbänden, die Palme. Diese Ausgabe ist bei ML 88 abgedruckt und um später aufgefundene Gedichte vermehrt worden. Die neueste und beste Ausgabe verdanken wir Leo und Krusch: Venanti Honori Clementiani Fortunati opera poetica, rec. et emend. Fr. Leo; opera pedestria, rec. et emend. Br. Krusch, Berol. 1881—1885 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 4, pars 1—2). Leo hat seiner Rezension der Gedichte auch einen „index grammaticae et elocutionis" und einen „index rei metricae" beigegeben. Das handschriftliche Material hat inzwischen eine beachtenswerte Bereicherung erfahren durch W. Meyer, Über Handschriften der Gedichte Fortunats: Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1908, 82—114. Vgl. noch E. Rey, Dans quelle mesure peut-on améliorer le texte de Fortunat? Revue de Philologie N. S. 31 (1907) 190—198.

F. Hamelin, De vita et operibus V. H. Cl. Fortunati, Pictaviensis episcopi, Redonibus 1873. L. Caron, Le poète Fortunat et son temps, lectures, Amiens 1884. Ch. Nisard, Le poète Fortunat, Paris 1890. Nisard hatte vorher schon eine französische Übersetzung der Schriften Fortunats erscheinen lassen, Paris 1887. W. Meyer, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus: Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 4 (1909—1910), Nr. 5. Meyers Abhandlung ist reich an neuen Gesichtspunkten. R. Koebner, Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 22), Leipzig 1915. D. Tardi, Fortunat, étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne, Paris 1927. Vgl. Ebert, Allg. Gesch. des Mittelalters im Abendl. 1^2, Leipzig 1889, 518—542. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 438—470. Ders., Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 170—181.

H. Elß, Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus (Inaug.-Diss.), Heidelberg 1907. St. Zwierlein, Venantius Fortunatus in seiner Abhängigkeit von Vergil (Inaug.-Diss.), Würzburg 1926.

2. Lebenslauf. — Venantius Fortunatus ist um 530 im östlichen Oberitalien bei Treviso geboren worden und hat seine wissenschaftliche Ausbildung in Ravenna erhalten. Außer Grammatik und Rhetorik studierte er die Anfangsgründe der Rechtswissenschaft. Damals bereits hat er sich auch in Versen versucht. Durch den hl. Martinus ward er wunderbarerweise von einem Augenleiden befreit — er

[1] Nach Koebner, Venantius Fortunatus, Leipzig 1915, 128 ff., wäre die Sammlung der Pariser Handschrift nicht ein Auszug aus der vollständigen Sammlung, sondern eine Zusammenfassung zweier sonst nicht bekannten kleineren Sammlungen.

hatte das schwer kranke Auge mit dem Öl der Lampe bestrichen, welche in einer Kirche zu Ravenna vor dem Bilde des Heiligen brannte[1] — und zum Danke für seine Heilung unternahm er um 565 eine Wallfahrt nach dem Grabe des Heiligen in Tours, allerdings eine Wallfahrt eigener Art. Er zog nordwärts über die Alpen, durchwanderte Germanien und kam nach Metz, der Hauptstadt von Austrasien. Hier gewann er durch panegyrische Gedichte die Gunst des Königs Sigibert, und da dieser gerade zur Hochzeit mit der westgotischen Königstochter Brunhilde, „der zweiten Jezabel", rüstete, so verfaßte Fortunatus auch ein noch erhaltenes Epithalamium, welches hauptsächlich aus Wechselreden zwischen Cupido und Venus besteht[2]. Es gefiel ihm am königlichen Hofe; erst nach fast zweijährigem Aufenthalte setzte er seine Reise fort, bekundete aber auch jetzt durchaus keine Eile, pflegte vielmehr bei jeder hervorragenden Persönlichkeit geistlichen oder weltlichen Standes anzuklopfen, wußte durch gewandtes und geschmeidiges Wesen sich freundliche Aufnahme zu sichern und stattete in Form von schmeichelhaften Lobliedern seinen Dank für die Gastfreundschaft ab. Am Ziele seiner Reise, zu Tours, hat er, wie es scheint, längere Zeit geweilt und mit Bischof Euphronius, dem Vorgänger Gregors von Tours, Freundschaft geschlossen.

Dann jedoch griff er wieder zum Wanderstab und durchstreifte, wie der Troubadour späterer Tage, das ganze südliche Gallien, von einem Herde zum andern ziehend. Ein Besuch in Poitiers sollte seinem Leben eine Wendung geben. Dort traf er in einem nach dem heiligen Kreuz benannten Kloster die thüringische Königstochter Radegunde, Witwe des Frankenkönigs Chlotar I. (gest. 561), und ihre Pflegetochter Agnes, ideale, himmelwärts gerichtete Gestalten, welche auf den empfänglichen Sänger tiefen Eindruck machten. Er entsagte der bisherigen Unstetigkeit, verzichtete auch auf eine Rückkehr nach Italien und nahm in Poitiers dauernden Wohnsitz. Er hatte eine neue Heimat gefunden. Auf Zureden der frommen Frauen ließ er sich vom Bischof von Poitiers zum Priester weihen und stand nun der kleinen Klostergemeinde als Seelsorger zur Seite. Immerhin ward auch dieses Stillleben durch mannigfache Reisen unterbrochen. Mit fast allen bedeutenderen Männern Galliens trat Fortunatus in nähere Verbindung; insbesondere knüpfte er auch freundschaftliche Beziehungen zu Gregor von Tours an, der dem literarischen Schaffen des Dichters reges Interesse entgegenbrachte. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts ward Fortunatus zum Bischof von Poitiers gewählt. Aber schon bald darauf, vermutlich zu Anfang des 7. Jahrhunderts, setzte der Tod seiner Wirksamkeit ein Ziel.

---

[1] Siehe seinen eigenen Bericht in der Vita S. Martini 4, 686 ff.

[2] Carmina 6, 1: De domno Sigiberetho rege et Brunichilde regina.

Über den Lebenslauf Fortunats handeln namentlich die vorhin angeführten Schriften von Nisard, Meyer, Koebner. Vgl. noch H. Wapfner, Die Reise des Venantius Fortunatus durch die Ostalpen: Festschrift zu Ehren E. v. Ottenthals, Innsbruck 1925, 362—417. J. Dostal, Über Identität und Zeit von Personen bei Venantius Fortunatus (Progr.), Wien 1901.

3. Die Liedersammlung. — Die handschriftlich überlieferte Liedersammlung ist, wie gesagt, in elf Bücher abgeteilt, läßt jedoch eine durchgreifende Ordnung, sei es sachlicher, sei es chronologischer Art, vermissen. Gleichwohl aber wird eine gedrängte Inhaltsübersicht am ehesten ihren Zweck erfüllen, wenn sie dem Gange der Bücher folgt.

Das erste Buch wird eröffnet mit zwei Gedichten, die noch in Italien verfaßt worden sind. Das eine ist ein Lobgedicht auf Bischof Vitalis von Ravenna [1], das zweite will die von Vitalis erbaute Andreaskirche zu Ravenna schildern. Es folgen Kircheninschriften, darunter eine Inschrift, die von Gregor von Tours bestellt wurde (1, 5). Mehrere weitere Nummern verherrlichen den Bischof Leontius von Bordeaux und seine frühere Gemahlin und nunmehrige Schwester Placidina oder beschreiben Landhäuser in der Nähe von Bordeaux, die durch Leontius errichtet oder wiederhergestellt worden. Einer der Lobgesänge auf Leontius ist ein alphabetischer Hymnus, dessen 23 Strophen, aus je vier iambischen Dimetern bestehend, der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets anheben (1, 16). Das zweite Buch wird eingeleitet durch Lieder auf das Kreuz des Herrn, zu denen eine Kreuzpartikel, die Kaiser Justinus II. der hl. Radegunde geschenkt hatte, den nächsten Anstoß gab. Unter diesen Liedern stehen die unsterblichen Hymnen „Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis“ (2, 2), zehn Strophen zu je drei trochäischen Tetrametern, und „Vexilla regis prodeunt“ (2, 6), acht Strophen zu je vier iambischen Dimetern. Den einen wie den andern zeichnet nicht bloß der Glanz schöner und zum Teil neuer Bilder aus, sondern auch die Innigkeit und Wärme der Empfindung. Prächtig ist die Apostrophe an den Kreuzesbaum zum Schluß des erstgenannten Hymnus:

„Neige, hoher Baum, die Äste, deine Fasern beug erschlafft,
Deine Härte soll entschwinden, die dein Ursprung dir verschafft,
Deines hohen Königs Glieder spanne aus auf zartem Schaft.
Du allein wardst ausersehen zu des Lammes Schlachtaltar,
Zu der Arche, die entrissen uns des Untergangs Gefahr,
Zu dem Pfosten, der vom Blute heil'gen Lamms bezeichnet war.“ [2]

An die Kreuzeslieder reihen sich die Gedichte über den Martyrerbischof Saturninus von Toulouse, über Bischof Germanus von Paris,

[1] Nach Koebner a. a. O. 120 ff. wäre Vitalis nicht Bischof von Ravenna gewesen, sondern wahrscheinlich Bischof von Altinum zwischen Treviso und dem Meere.

[2] Nach der Übersetzung bei A. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 4, Freiburg i. Br. 1900, 258.

über die Martyrer von Agaunum, Mauritius und Genossen, und andere Heilige. Das dritte Buch enthält ein paar Briefe an Bischof Euphronius von Tours und an Bischof Felix von Nantes in Prosa und anschließend eine große Zahl poetischer Zuschriften an verschiedene Bischöfe und andere Kleriker. Eine solche Zuschrift an Bischof Felix von Nantes, „De pascha" betitelt, weiß reizend auszuführen, wie gleichsam zur Vorfeier des Osterfestes die Natur im Frühling wieder aufersteht, wie die Veilchen sprießen, die Wiese grünt und die Saaten keimen, der verschnittene Weinstock Tränen vergießt, die Biene ihrem Hause entflieht, die Nachtigall ihre Stimme erhebt (3, 9). Anziehende Naturschilderungen finden sich auch in einem Gedichte an Bischof Nicetius von Trier über die Schönheiten des Mosellandes (3, 18) und in einem Gedichte an Bischof Vilicus von Metz über die Metzer Gegend und ihre Ackerfluren und Rosengärten und Rebenhügel (3, 13). Dem Metzer Bischofe schickt Fortunatus auch einige Verse über ein Weinstockgemälde auf der bischöflichen Tafel (3, 13 c), und bei seiner Abreise von Metz bittet er ihn um Wegzehrung (da mihi panis opem, 3, 13 b). Das vierte Buch ist vollständig mit „Epitaphien" ausgefüllt, Nachrufen auf Verstorbene und zwar der Reihe nach auf Bischöfe, dann auf Äbte, Presbyter und Diakone und endlich auf Laien, Männer, Kinder, Frauen. Im ganzen sind es 28 Nummern, sämtlich in Versen. Einige Nummern sind, wie aus dem Wortlaute ersichtlich, zu Inschriften auf die Gräber bestimmt gewesen. Andere konnten schon ihres Umfangs wegen für diesen Zweck nicht in Betracht kommen, sollten vielmehr wahrscheinlich beim Begräbnisse als Grabreden vorgetragen werden. Das umfangreichste Stück (4, 26), 160 Verse zählend, auf eine deutsche Frau, Vilithute, die im Alter von 17 Jahren bei ihrer Niederkunft starb, erweist sich als ein Trostgedicht für den jungen Witwer Dagaulf. Das fünfte Buch umfaßt, ähnlich wie das dritte, allerhand poetische Zuschriften, zumeist an Bischöfe des Frankenreiches gerichtet, in erster Linie an Gregor von Tours. Eine Zuschrift an Gregor, welche für die Übersendung eines Buches mit „heiligen Liedern" dankt (5, 8 b), ist von literargeschichtlichem Interesse, insofern sie beweist, daß auch Gregor religiöse Lieder verfaßt hat (§ 64, 2).

Über die genannten Kreuzeshymnen „Pange, lingua" (2, 2) und „Vexilla regis" (2, 6) siehe J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen², Paderborn 1881, 386—434; vgl. 477. Drei andere Hymnen, einen Karsamstagshymnus „Tibi laus, perennis auctor", einen Weihnachtshymnus „Agnoscat omne saeculum", einen Marienhymnus „Quem terra, pontus, aethera" sowie ein langes Marienlob, „In laudem sanctae Mariae", in elegischem Maße, hat Leo in seiner Ausgabe (371 ff.) unter die Carmina spuria verwiesen. Aber alle vier Stücke dürften als echt dargetan worden sein durch G. M. Dreves, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München 3, 3), München 1908, 1—54. Auch das Marienlob stimmt in Gedanken, Bildern und Worten so auffällig mit den unbezweifelt echten Gedichten überein, daß die von Leo geltend

gemachten Bedenken nicht ins Gewicht fallen, wie denn auch Koebner a. a. O. 143—148 sich für die Echtheit des Marienlobes entschieden hat. Die drei Hymnen sind durch Dreves von neuem herausgegeben worden in den Analecta hymnica medii aevi 50, Leipzig 1907, 84—88.

4. Die Liedersammlung, Forts. — Das sechste Buch bringt hauptsächlich Gedichte an oder über fränkische Könige und Königinnen, meist größeren Umfangs. An der Spitze steht das schon erwähnte Hochzeitsgedicht für König Sigibert von Austrasien und Brunhilde (6, 1). Ein Lobgedicht auf König Charibert von Paris (6, 2) ist voll von unwahren Schmeicheleien: Charibert wird David und Salomo, Trajan und Fabius an die Seite gestellt; obwohl Sigamber von Geburt, soll er die lateinische Sprache besser handhaben als die Romanen Galliens. Aufrichtige und warme Anteilnahme durchzieht hingegen ein Lied über das tragische Geschick einer Schwester der Brunhilde, der westgotischen Königstochter Galswinde (6, 5), die wider ihren Willen mit König Chilperich von Neustrien, einem Bruder Sigiberts, vermählt, von dem Haß der Konkubine Fredegunde verfolgt und nach kurzer unglücklicher Ehe auf Befehl ihres Gemahls ermordet wurde. Von den Königen weg wendet das siebte Buch sich sonstigen weltlichen Großen des Frankenreiches, Herzögen und Grafen, zu. Mehrere Gedichte entfallen auf Gogo, den Vertrauten König Sigiberts (7, 1—4), Herzog Bodegisel zu Marseille und seine Gemahlin Palatina (7, 5—6), Herzog Lupus, der ebenfalls zur nächsten Umgebung Sigiberts gehörte (7, 7—9), Patrizier und Statthalter Jovinus (7, 11—12). Das achte Buch umschließt vornehmlich Gedichte für Radegunde und für Gregor von Tours. Es wirft Streiflichter auf den Verkehr des Dichters mit seinen klösterlichen Freundinnen. Er schickt Radegunde und Agnes Veilchen (8, 6) und Blumen (8, 8), klagt, wenn Radegunde in der Fastenzeit sich für einen Monat einschließt, daß die Sonne ihm entschwunden (8, 9), freut sich, wenn sie wiedererscheint, als ob der Frühling wiedergekehrt (8, 10). Einen Festtag der Agnes feiert er mit einem langen Preisgedicht auf die Jungfräulichkeit (8, 3). Das neunte Buch bringt wieder Lobgedichte auf Könige und im weiteren Verlaufe auf Bischöfe und andere Geistliche. Den Eingang bildet eine Rede zur Verherrlichung König Chilperichs, die sich an die um 580 auf einer Synode zu Berny-Rivière bei Soissons versammelten fränkischen Bischöfe wendet und, wie die ersten Verse zeigen, auf der Synode selbst von Fortunatus rezitiert wurde (9, 1). Das zehnte Buch beginnt mit Prosatexten und zwar zuvörderst mit einer etwas weitschweifigen, am Schlusse verstümmelten Erklärung des Vaterunsers, Expositio orationis dominicae (10, 1). Etwas später begegnet das Gedicht De navigio suo (10, 9), eines der bekanntesten Gedichte Fortunats, eine hübsche Beschreibung der Moselfahrt von Metz bis Andernach, die der Dichter im Gefolge des austrasischen Königs Childebert machte.

Auch das elfte Buch hebt mit einem Prosatexte an, einer Expositio symboli, die sich als einen geschmackvollen Auszug aus dem Commentarius in symbolum apostolorum des Rufinus von Aquileja erweist (11, 1). Die folgenden Gedichte sind fast sämtlich an Radegunde und Agnes, die „Mutter“ und die „Schwester“, gerichtet und berühren sich enge mit den entsprechenden Gedichten des achten Buches. Die Damen übersenden dem Dichter Pflaumen, Eier und Milch und ganze Mahlzeiten (11, 9 ff.), und der Dichter übersendet den Damen Kastanien in einem Körbchen, welches er mit eigener Hand geflochten (11, 13).

Das Gedicht De navigio suo (10, 9) nebst den zwei kleineren Moselgedichten (3, 12—13) auch bei C. Hosius im Anhang seiner Ausgabe und Erklärung der „Mosella“ des Decimus Magnus Ausonius, Marburg 1894 1909 1926. — Über die Expositio symboli (11, 1) siehe F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Leipzig 1894—1900, 1, 130 ff.; 2, 458 f. Eine Expositio fidei catholicae Fortunati, in Kruschs Ausgabe der Prosaschriften 106—110, ist unecht; vgl. Kruschs Prooemium xxxii f.

Von den in den Handschriften der elf Bücher fehlenden, in der Ausgabe Leos zu einer Appendix zusammengefaßten Gedichten seien wenigstens zwei genannt, De excidio Thoringiae (App. 1) und Ad Artachin (App. 3), elegische Lieder, welche ebenso wie das vorhin erwähnte Klagegedicht auf die Königin Galswinde (6, 5) zu den Glanzpunkten des Nachlasses Fortunats gerechnet werden. Hier macht der Dichter sich zum Dolmetsch der Gefühle Radegundes und läßt sie selbst redend auftreten. In dem größeren Gedichte über den Untergang Thüringens (172 Verse) schildert sie, die thüringische Königstochter, mit Worten, wie nur glühende Vaterlands- und Verwandtenliebe sie findet, jenen Schreckenstag, da das Reich ihrer Ahnen in Trümmer sank, die stolze Königsburg in Flammen aufging, die Kinder aus den Armen der Mütter gerissen, die Mütter in Gefangenschaft geschleppt wurden. Sie wendet sich dabei an einen mitfühlenden Freund, den unvergeßlichen Gespielen ihrer Jugend, Amalfrid, den einzigen Sohn des letzten Königs von Thüringen. Er war von seiner Mutter, einer ostgotischen Prinzessin, nach Italien geflüchtet worden und weilte zur Zeit, da Radegunde spricht, in Diensten des byzantinischen Kaisers fern im Osten. Nicht lange nachher ist er gestorben, wahrscheinlich auf dem Schlachtfelde gefallen, und unter dem Eindruck der Todeskunde ergreift Radegunde in dem zweiten, kleineren Gedichte (42 Verse) noch einmal das Wort. Einem Neffen Artachis gegenüber, dem letzten männlichen Sprossen ihres Hauses, ergeht sie sich in Klagen über den Tod Amalfrids, dem sie die zärtlichste Zuneigung bewahrt hat.

Irrtümlich ist mitunter angenommen worden, Radegunde, nicht Fortunatus, habe die zwei Gedichte verfaßt. Siehe dagegen W. Lippert, Zur Geschichte der hl. Radegunde von Thüringen: Zeitschr. des Vereins f. Thüring. Geschichte u. Altertumskunde 7 (1890) 16—38. E. Rey, De l'authenticité de deux poèmes de

Fortunat, attribués à tort à Ste Radegonde: Revue de Philologie N. S. 30 (1906) 124—138.

5. Heiligenleben. — Von den immerhin zahlreichen Heiligenleben Fortunats ist nur ein einziges, die lange Vita S. Martini, in Verse gekleidet. Sie verläuft in Hexametern und trägt eine Widmung in Distichen an Agnes und Radegunde. Er habe sich, klagt der Dichter hier, einem unerfahrenen Schiffer gleich aufs hohe Meer gewagt und könne nur noch durch der Freundinnen frommes Gebet vor dem Untergange gerettet werden. Aber gar so groß und kühn war sein Unterfangen doch nicht. Er hat nichts Weiteres angestrebt als eine neue poetische Paraphrase der bekannten Martinus-Schriften des Sulpicius Severus, und die alte Paraphrase von der Hand des Dichters Paulinus von Périgueux hat er in seine Dienste stellen können. Sein eigenes Werk ist in vier Bücher abgeteilt, von denen die zwei ersten die Vita S. Martini des Severus, die zwei letzten die Dialogi des Severus bearbeiten, und zwar so, daß die einzelnen Mitteilungen, vor allem die Wundererzählungen, der jedesmaligen Vorlage unvermittelt aneinandergereiht und mit poetischer Rhetorik ausgeschmückt werden. Mit einer Lebensbeschreibung hat diese Vita nur sehr entfernte Ähnlichkeit. Die Abfassung muß vor dem Mai 576 erfolgt sein, weil Bischof Germanus von Paris, welcher am 28. Mai 576 starb, sich noch unter den Lebenden befand (4, 637). Nach einem in den Handschriften voraufgeschickten Briefe an Gregor von Tours hat das Werk den Dichter sechs Monate lang beschäftigt (in hoc ter bimenstri spatio). Auf den Vorschlag Gregors, auch sein (erstes) Buch „De virtutibus S. Martini“ in Verse zu übertragen, ging Fortunatus bereitwillig ein. Zur Ausführung dieses Planes ist es aber, soviel wir wissen, nicht gekommen.

Mindestens sieben kürzere Heiligenleben schrieb Fortunatus in Prosa, und da er einen breiteren Leserkreis ins Auge faßte, in verhältnismäßig einfacher und natürlicher Sprache. Der Vita S. Martini läßt sich die Vita S. Hilarii insofern an die Seite stellen, als sie von einem Zeitgenossen des hl. Martinus handelt und gleichfalls aus Sulpicius Severus schöpft. Zwar hat Severus keine Schrift über den großen Kirchenlehrer von Poitiers hinterlassen, aber seiner Chronik sowohl wie seiner Vita S. Martini hat er gelegentlich Notizen über Hilarius eingefügt, und in diesen Notizen hat Fortunatus ausreichende Bausteine zu einer Biographie zu finden geglaubt, so daß er es nicht für nötig hielt, nach weiteren Quellen auszuschauen. Die dem damaligen Bischof von Poitiers, Pascentius, gewidmete Biographie ist denn auch nichts weniger als reich an Inhalt. Außerdem hat Fortunatus dem Bischof und dem gläubigen Volke von Poitiers ein Büchlein „De virtutibus S. Hilarii“ dediziert, in welchem er einige Wunder erzählt, die sich im 6. Jahrhundert am Grabe des Heiligen oder in der Hilarius-

Basilika zu Poitiers ereigneten. Diese „Hilarius-Wundertaten“ sind jedoch keine Fortsetzung der Biographie, sondern ein durchaus selbständiges Schriftchen und sehr wahrscheinlich noch älteren Datums. Reinkens läßt das Wunderbüchlein um 567, die Biographie nicht lange nach 568 geschrieben sein.

Eine Gestalt der Vergangenheit schilderte Fortunatus auch in der auf Ersuchen des Bischofs Germanus von Paris verfaßten Vita S. Marcelli. Marcellus war zu Anfang des 5. Jahrhunderts Bischof von Paris gewesen; vermutungsweise wird sein Tod ins Jahr 436 gesetzt. Ältere schriftliche Aufzeichnungen über ihn waren zu Grunde gegangen (temporum vetustate subrepta, c. 2); die mündliche Überlieferung wußte jedoch noch manches zu erzählen, und sie bildete die Grundlage der Arbeit Fortunats. Ähnlich verhält es sich mit der im Auftrage der Kirche von Bordeaux geschriebenen Vita S. Severini, Bischofs von Bordeaux im 5. Jahrhundert.

Andere Viten behandeln zeitgenössische Bischöfe. Als Germanus 576 starb, ward Ragnemodus zum Bischof von Paris bestellt, und er erbat sich eine Vita S. Germani. Mit Germanus hatte Fortunatus in persönlichem Verkehr gestanden. Er berichtet jedoch nicht von eigenen Eindrücken oder Erinnerungen, sondern beschränkt sich im wesentlichen auf eine allerdings lange Reihe von Wundergeschichten. Eine Vita S. Paterni, Bischofs von Avranches, gest. nach 557, ist auf Bitten eines Abtes Martianus, der in Paternus den Gründer seines Klosters verehrte, geschrieben worden; eine Vita S. Albini, Bischofs von Angers, gest. nach 550, auf den Wunsch seines Nachfolgers Domitianus.

Die wertvollste aller Viten ist die Vita S. Radegundis, der oft genannten mütterlichen Freundin Fortunats, die am 13. August 587 gestorben war. Doch bringt auch diese Vita insofern eine gewisse Enttäuschung, als sie der persönlichen Note, die man erwarten möchte, fast ganz ermangelt und nur den heiligen Wandel der Dahingegangenen und vor allem ihre reiche Wundertätigkeit ins Licht setzen will. Die Liedersammlung enthält, freilich an zerstreuten Stellen, manche intime und charakteristische Aufschlüsse, die die Vita vermissen läßt.

Sämtliche Viten in Prosa finden sich in Kruschs Ausgabe der Prosaschriften Fortunats, mit Ausnahme der Vita S. Severini Burdegalensis episcopi, die erst von H. Quentin aufgefunden und 1902 veröffentlicht wurde. Eine neue Ausgabe dieser schon durch Gregor von Tours (In gloria confessorum 44) bezeugten, also unzweifelhaft echten Vita lieferte W. Levison in den Mon. Germ. hist. Script. rer. Meroving. 7, Hannov. 1919—1920, 205—224. Ebendort 337—428 gab Krusch eine neue Rezension der Vita S. Germani unter Beifügung anderer auf Germanus bezüglichen Texte. Vgl. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, 75—87: „Die panegyrische Heiligenforschung des Venantius Fortunatus“. Über die Vita S. Hilarii und das Büchlein De virtutibus S. Hilarii siehe J. H. Reinkens, Hilarius von Poitiers, Schaffhausen 1864, XVI—XXII.

Mehrere andere Viten sind mit Unrecht unter Fortunats Namen gestellt worden. Dazu gehören die auch in Kruschs Ausgabe der Prosaschriften aufgenommenen Vitae S. Amantii Ruthenensis episcopi, S. Remedii Remensium episcopi, S. Medardi Veromandensis episcopi und andere. Aus der Zeit Fortunats, nicht von seiner Hand, stammt vielleicht die Vita S. Naamatii diaconi Ruthenensis in den Analecta Bollandiana 14 (1895) 198—201.

Brewer sucht in Fortunatus den Verfasser der von F. J. Mone, Frankfurt a. M. 1850, herausgegebenen elf Meßformulare, darunter eines in Hexametern (ML 138, 863—882). H. Brewer, Der zeitliche Ursprung und der Verfasser der Moneschen Messen: Zeitschr. f. kath. Theol. 43 (1919) 693—703.

6. Germanus von Paris. — Germanus von Paris, dessen Leben Fortunatus beschrieb, ein großer Aszet und tatkräftiger Bischof, um 555—576, galt lange Zeit hindurch als der Verfasser einer „Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae“, welche aus zwei Briefen besteht, einem Briefe über den Ritus der Opferfeier und einem Briefe über andere Zeremonien und Gebräuche. E. Martène fand diese Briefe in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts zu Autun und veröffentlichte sie in seinem Thesaurus novus anecdotorum 5, Paris. 1717, 91—100; ein Abdruck bei ML 72, 83—98. Der erste der beiden Briefe hebt mit den Worten an: „Germanus episcopus Parisius scripsit de missa“, und diese Worte sollen die Verfasserschaft des hl. Germanus stützen und tragen. Nun können sie allerdings auf den Schreiber der Handschrift zurückgehen und Germanus als den Verfasser der Briefe bezeichnen wollen; sie können aber auch dem Verfasser der Briefe angehören und ein Zitat aus einer Schrift des hl. Germanus einführen wollen. Die einläßlichen Untersuchungen der jüngsten Zeit drängen, scheint es, obwohl sie in widersprechende Ergebnisse münden, zu dem Schlusse, daß die Briefe nicht Germanus, sondern einem Anonymus des 7. oder 8. Jahrhunderts zuzuweisen sind und daß sie nicht die Liturgie der Kirche von Paris, sondern die Liturgie einer andern gallischen Kirche, etwa der Kirche von Autun, beschreiben. Siehe P. Batiffol, Études de liturgie et d'archéologie chrétienne, Paris 1919, 245—290: „L'Expositio liturgiae gallicanae attribuée à St. Germain de Paris“. A. Wilmart, Germain de Paris (Lettres attribuées à Saint): Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie 6, 1, Paris 1924, 1049—1102. A. Gaudel, Le problème de l'authenticité des lettres attribuées à St. Germain de Paris: Revue des sciences religieuses 7 (1927) 299 f. — Unzweifelhaft echt ist ein Brief des hl. Germanus an Brunhilde, welcher die Königin mahnt, die bösen Gerüchte, daß sie ihren Gemahl, den König Sigibert, zu kriegerischen Unternehmungen anreize, Lügen zu strafen. Dieser Brief, ML 72, 77—80, von neuem rezensiert durch W. Gundlach in den Mon. Germ. hist. Epist. 3, Berol. 1892, 122—124, ist wahrscheinlich 575 geschrieben worden.

7. Sedatus von Béziers. — Dem Bischofe Sedatus von Béziers (Baeterrae) um 589, werden bei ML 72, 771—774 drei Homilien zugeschrieben, eine de epiphania und zwei de calendis Ianuariis. Ein ausreichender Grund, Sedatus für den Homileten zu halten, liegt in keinem der drei Fälle vor; die zwei Homilien de calendis Ianuariis sind vielmehr sehr wahrscheinlich Cäsarius von Arles zuzuerkennen. Näheres bei A. Wilmart, Une homélie de Sedatus, évêque de Nîmes, pour la nativité de Notre-Seigneur: Revue Bénéd. 35 (1923) 5—16. Wilmart veröffentlicht hier erstmalig eine kurze Homilie des Bischofs Sedatus von Nîmes, um 500, von welchem wir auch noch drei Briefe an Bischof Ruricius von Limoges besitzen; vgl. Bd. 4 dieses Werkes S. 590. Der Bischof von Nîmes ist sehr oft mit dem fast ein Jahrhundert jüngeren Bischof von Béziers verwechselt worden (auch noch bei Nirschl, Lehrb. der Patrologie und Patristik 3, 518).

8. Marius von Avenches. — Marius, seit 574 Bischof von Avenches (in der westlichen Schweiz), gest. 594, hat eine Fortsetzung der Chronik Prospers aus Aquitanien, vom Jahre 455 bis zum Jahre 581, geschrieben. Einige Einzelheiten aus seinem Leben erfahren wir vornehmlich durch die Gesta episcoporum Lausannensium vom Jahre 1235, die auch ein Epitaph auf Marius in 11 Distichen mitteilen (siehe die Texte in der noch zu nennenden Ausgabe der Chronik von Mommsen 227 f.). Die Verlegung des Bischofssitzes von Avenches nach Lausanne ist vermutlich unter Marius erfolgt, denn wenn er auch die Synode von Mâcon 585 als „episcopus ecclesiae Aventicae" unterzeichnete, so scheint er doch schon in Lausanne residiert zu haben (L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 3, Paris 1915, 22). Die kleine Chronik ist nur durch eine einzige Handschrift (cod. Mus. Britann. 16974 saec. 10) überliefert und hat hier keinen eigenen Titel, sondern wird mit den Worten „Usque hic Prosper: quae secuntur Marius episcopus" unmittelbar an die Chronik Prospers angeschlossen. Ursprünglich ist sie bis zum Jahre 567 gegangen und erst später bis 581 fortgeführt worden. Die Jahre werden, wie bei Prosper, nach den Konsuln bestimmt. Als Quellen dienten vornehmlich Konsularfasten italischer Herkunft und gallische Annalen; über die Konsuln des Ostens in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zeigt Marius sich schlecht unterrichtet (vgl. Mommsen a. a. O. 228 f.). Gar manche Jahre werden übrigens nur aufgezählt, ohne mit irgend welchen Nachrichten ausgestattet zu werden. Der Wert des Schriftchens beruht auf den Mitteilungen über die Zeitgeschichte der engeren Heimat des Verfassers und des benachbarten Burgund, Mitteilungen, die jedoch fast ausschließlich die politische Geschichte betreffen. Herausgegeben ward die Chronik zuerst durch P. Chifflet, Paris 1636. Ein Abdruck bei ML 72, 791—802. Von neuem auf die Handschrift zurückgreifend, hat W. Arndt eine größere und eine kleinere Ausgabe veranstaltet, Leipzig 1875 und 1878. Jüngste Ausgabe von Th. Mommsen, Chronica minora 2 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11), Berol. 1894, 225—239. Vgl. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters 1^2, 585 f. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2 (1920) 114 f. Eltester bei Pauly, Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 14, 2 (1930) 1822 f.

Vierter Abschnitt.

Spanier.

§ 66. Vorbemerkung.

Das Ringen mit dem Arianismus der germanischen Eroberer, welches schon im 5. Jahrhundert sozusagen alle Kräfte der Kirche Spaniens in Anspruch nahm, ist erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts zum Austrag gebracht worden. Die Sueven im Nordwesten des Landes begannen um 550, unter Vorantritt des Königs Chalarich, sich vom Arianismus loszusagen, eine Bewegung, die Erzbischof Martinus von Bracara durch Wort und Schrift mächtig gefördert hat. Im Jahre 585 ward das Reich der Sueven durch den Westgotenkönig Leovigild (569—586), zerstört, und nun beugte sich fast die gesamte Halbinsel dem Zepter der Westgoten. Hatten seine Vorgänger sich wenigstens im allgemeinen den Katholiken gegenüber duldsam erwiesen, so unternahm Leovigild den Versuch, mit Gewaltmaßregeln den Arianismus

zur alleinherrschenden Staatsreligion zu erheben. Aber mit Leovigild sank auch seine Politik ins Grab. Sein Sohn und Nachfolger Reccared (586—601) unterschrieb am 8. Mai 589 auf einer großen Synode zu Toledo das katholische Glaubensbekenntnis. In ähnlicher Weise wie Martinus von Bracara den Sueven, hatte Erzbischof Leander von Sevilla den Westgoten als Führer gedient.

Martinus sowohl wie Leander haben eine rege literarische Tätigkeit entfaltet, deren Früchte jedoch zum großen, ja zum größten Teil dem Untergange anheimgefallen sind. Überhaupt ist die spanische Literatur des 6. Jahrhunderts, in deren ursprünglichen Bestand Isidors von Sevilla Viri illustres noch einen gewissen Einblick gestatten, von verheerenden Stürmen heimgesucht worden. Retten konnten sich einige moraltheologische und aszetische, liturgische und kirchenrechtliche Schriften, auch ein paar exegetische und historische Versuche. Die antiarianische Polemik mag bald in Vergessenheit geraten sein, nachdem sie des aktuellen Interesses verlustig gegangen war. Auffallend ist, daß nicht eine einzige Predigt überliefert wurde, mit alleiniger Ausnahme der von Martinus versandten Musterpredigt für abergläubische Bauern. Einen Dichter, welcher diesen Namen verdienen würde, hat die spanische Kirche des 6. Jahrhunderts nicht besessen.

Zu Beginn des 7. Jahrhunderts ist in Isidor von Sevilla ein Polyhistor erstanden, dessen Wissen auch heute noch Staunen erregt, mag es gleich mehr in die Breite als in die Tiefe gehen. Durch seine ungewöhnlich reiche Hinterlassenschaft sollte er ein überaus angesehener und einflußreicher Lehrmeister des ganzen abendländischen Mittelalters werden. Und dank der Wertschätzung des Mittelalters liegen seine Werke auch uns noch im vollen Umfange vor.

§ 67. Martinus von Bracara.

(1. Lebensgang. 2. Schriftstellerischer Nachlaß. 3. Moraltheologisches und Aszetisches. 4. Kirchenrechtliches und Liturgisches. 5. Eine Pastoralinstruktion und anderweitiges.)

1. Lebensgang. — Martinus ist etwa um 515 in Pannonien geboren worden. Als Pilger zog er nach Palästina und nahm dort, wie es scheint, das Mönchsgewand, erlernte auch die griechische Sprache und erwarb sich ein für jene Zeit bedeutendes theologisches Wissen. Um 550 aber wandte er sich aus unbekannten Gründen, vielleicht auf Bitten von Palästinapilgern, nach dem äußersten Westen, nach Galläcien im Nordwesten Spaniens. Zu Dumio, in der Nähe von Bracara (Braga), der Residenz der Suevenkönige, errichtete er ein Kloster, dessen Leitung er selbst übernahm, und als Dumio um 557 zum Bistum erhoben ward, bestieg der Klosterabt den Bischofsstuhl. Auf der ersten Synode von Bracara 561 erscheint Martinus als Bischof von Dumio. Auf der zweiten Synode von Bracara 572 führt er als Metro-

polit den Vorsitz. Er war inzwischen, nachdem der Metropolit Lukretius gestorben, auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt berufen worden. Seine Lebensaufgabe bildete die Zurückführung der arianischen Sueven in den Schoß der Kirche. Schon Venantius Fortunatus, mit dem er einen Briefwechsel unterhielt, feierte ihn als den Apostel Galläciens[1]. Nicht lange nach seiner Ankunft in Dumio — ob mit oder ohne sein Zutun, ist zweifelhaft — hatte König Chalarich (550—559) den katholischen Glauben angenommen und hatte damit der Missionstätigkeit unter dem Volke die günstigsten Aussichten eröffnet. Und wie bei Chalarich, so hat Martinus auch bei den katholischen Königen Theudemir (559 bis 570) und Miro (570—583) in hohem Ansehen gestanden. Im Jahre 580, anscheinend am 20. März, hat er sein Leben beschlossen. Für sein Grab, welches in der von Chalarich erbauten Basilika des hl. Martinus von Tours einen Platz finden sollte, hatte er selbst eine kurze Inschrift in Versen verfaßt. Auch Martinus von Bracara wird von der Kirche als Heiliger verehrt.

Fr. H. Florez. España Sagrada 15. Madrid 1769, 111—135. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1. Regensburg 1864, 471—475. C. P. Caspari, Martin von Bracaras Schrift De correctione rusticorum, zum ersten Male vollständig und in verbessertem Text herausgegeben, mit Anmerkungen begleitet und mit einer Abhandlung über dieselbe, sowie über Martins Leben und übrige Schriften eingeleitet, Christiania 1883. Wie immer, bietet Caspari auch hier eine sehr gründliche Untersuchung. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters 1 ², 579—585. Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1 (1911) 109—113. Krüger bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. 4, 2 (1920) 623—627.

2. Schriftstellerischer Nachlaß. — Aus den Schriften Martins spricht ein mitten im Leben stehender Kirchenmann und Seelsorger, voll Eifer für die Förderung von Zucht und Frömmigkeit und zugleich mit einem Tropfen philosophischen Öles gesalbt. Als Interpret des natürlichen Sittengesetzes wandelt er in den Spuren des Stoikers Seneca, der seiner ethisch-theistischen Richtung wegen auch in christlichen Kreisen viele Leser und Verehrer fand. Sagte ja schon Tertullian: „Seneca saepe noster.“[2] Zwei Schriften Martins sind Auszüge aus Schriften Senecas, wenn sie gleich den Namen des Stoikers niemals nennen. Forderungen des positiv christlichen Gesetzes entwickelte der Erzbischof in einer Abhandlung über Stolz und Demut, und für Mönche übersetzte er eine kleine Sammlung von Lehrsprüchen ägyptischer Väter aus dem Griechischen. Mit den sog. Capitula Martini hat er dem auch in Gallācien fühlbar gewordenen Bedürfnisse nach einer übersichtlichen Zusammenstellung der kirchlichen Kanones Rechnung getragen, in einem längeren Schreiben an einen westgotischen Bischof hat er die altererbte Sitte, den Täufling dreimal unterzutauchen oder zu besprengen, energisch in Schutz genommen. Eine anscheinend größere

---

[1] Ven. Fort., Carmina 5, 2, 17 ff.; ed. Leo 104. [2] Tert., De anima 20.

Sammlung von Briefen Martins ist verschollen. Auch Predigten haben sich nicht erhalten, abgesehen von einer Musterpredigt zum Gebrauch für Bischöfe, die er als Pastoralinstruktion herausgab.

Was die formelle Seite der Schriften anlangt, so verfügt Martinus über einen verhältnismäßig sehr korrekten und zugleich stilgewandten Ausdruck. Wenn er in der erwähnten Musterpredigt den Bauern durch bäuerliche Rede die Speise würzen will, „cibum rusticis rustico sermone condire“ [1], so meint er nicht die sog. „lingua rustica“ oder das Vulgärlatein, sondern eine einfache und allgemein verständliche Sprache im Unterschiede von der Kunstsprache, deren er sich Gebildeten gegenüber bediente. So Venantius Fortunatus gegenüber, der Anlaß nimmt, den Stil Martins gar sehr zu rühmen, freilich mit einem solchen Schwall von Worten, daß es schwer fällt, den eigentlichen Sinn herauszuschälen. In dem Briefe, mit welchem Martinus ihn beglückt habe, seien nur wenige die Sätze trennende Punkte anzutreffen, weil der Schreiber es verstehe, den Schößlingen seiner Weinlaubperiode Ziel und Richtung anzuweisen; nur des Kommas scharfe Sichel gebiete, einem sorgsamen Winzer gleich, den Sprossen zuweilen Einhalt, damit hier der Schatten sich nicht allzustark häufe und dort der fruchtbeladene Zweig das Auge erfreue [2].

Eine Gesamtausgabe der Schriften Martins liegt noch nicht vor. Die reichste Sammlung bietet Florez a. a. O. 383—449. Die Sammlung bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 12, Venet. 1778, 273—288, abgedruckt bei ML 72, 21—52, ist weit dürftiger. Doch gibt ML einige weitere Schriften an andern Stellen, die im einzelnen noch bezeichnet werden sollen. — Manitius (a. a. O. 113) wollte Martinus den in cod. lat. Monac. 6326 saec. 10 enthaltenen Liber S. Martini de trinitate zueignen. Dieses längst gedruckte Schriftchen (ML 18, 11 f.) will, wie schon Weyman (im Hist. Jahrb. 32 [1911] 339) klarstellte, von Martinus von Tours verfaßt sein, hat aber mit Martinus von Bracara nichts zu tun. — Der sehr fragwürdigen Vermutung Stiglmayrs, Martinus von Bracara sei der Bearbeiter des sog. Opus imperfectum in Matthaeum, wurde bereits Bd. 3 dieses Werkes S. 597 gedacht.

3. Moraltheologisches und Aszetisches. — Die bekannteste von allen Schriften des Bracarensers ist die an König Miro gerichtete Formula vitae honestae. Der König hatte, wie das Widmungsschreiben besagt, Martinus wiederholt ersucht, ihm ab und zu brieflich ein Wort des Trostes oder der Ermahnung zugehen zu lassen. Die gegenwärtige Zuschrift, betont jedoch Martinus, sei nicht sowohl für den König bestimmt, der einer solchen Unterweisung nicht bedürfe, als vielmehr für die Diener, die dieselbe dem König vorlesen würden. „Formula vitae honestae“ habe er das Schriftchen genannt, weil es nicht von jenen schwierigen und vollkommenen Leistungen handle, denen sich „wenige und besonders ausgezeichnete Gottesverehrer“

[1] De correct. rust. 1; bei Caspari a. a. O. 1.
[2] Ven. Fort., Carmina 5, 1, 6; ed. Leo 102.

unterziehen, sondern nur die Vorschriften des Naturgesetzes oder Vernunftgesetzes entwickle, welche auch von „rechtschaffen und ehrbar lebenden Laien“ erfüllt werden können. Zu einer „vita honesta“, hebt dann die Darstellung an, führen vier Tugenden, die vier Kardinaltugenden, wie sie zuerst von Plato aufgestellt wurden, prudentia, magnanimitas (fortitudo), continentia (temperantia), iustitia. Die vier ersten Kapitel beleuchten die Forderungen dieser Tugenden, vier weitere Kapitel das rechte Maßhalten in diesen Tugenden, die, wenn sie ihre Grenzen überschreiten, in Fehler ausarten. Die ganze Ausführung, reich an trefflichen, kurzgefaßten Lebensregeln, bewegt sich in dem Gedankenkreise Senecas und ist, wie Bickel bewiesen haben dürfte, dem Inhalte nach der verloren gegangenen Schrift Senecas „De officiis“ entnommen[1], während die Form ein gewisses individuelles Gepräge trägt. In Abschriften der Formula ist nun aber das Widmungsschreiben und mit ihm der Verfassername und die Titelangabe zuweilen unterdrückt worden, und so wird es verständlich, daß im späteren Mittelalter die Schrift Martins ziemlich allgemein für eine Schrift Senecas gehalten wurde. Man betitelte sie mit Rücksicht auf den Inhalt gern „De quattuor virtutibus“, wie schon Isidor von Sevilla, der gleichfalls das Widmungsschreiben nicht gekannt zu haben scheint, sie „De differentiis quattuor virtutum“ überschrieb[2]. Man hat sie aber auch „De copia verborum“ benannt, ein Name, der allerdings dem Inhalt völlig fern lag und in der Tat auch weit her geholt wurde. In dem apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca war von einer angeblichen Schrift Senecas „De verborum copia“ die Rede, und diesen Titel hat man der vermeintlich von Seneca verfaßten, aber des Titels verlustig gegangenen Formula aufgezwungen[3].

Die Formula (ML 72, 21—28) ist seit etwa 1470 häufig gedruckt worden. Neue Ausgaben von A. Weidner, Magdeburg 1872 (Progr.); von O. May, Neisse 1892 (Progr.). Das Schriftchen steht auch bei Fr. Haase, L. Annaei Senecae opera quae supersunt 3, Lipsiae 1895, 468—475. Vgl. Caspari a. a. O. xxiv—xxviii. E. Bickel, Die Schrift des Martinus von Bracara Formula vitae honestae: Rhein. Mus. f. Philol. 60 (1905) 505—551.

Das Schriftchen De ira, kleiner noch als die Formula, ist längst als ein Exzerpt aus den noch vorliegenden drei Büchern Senecas „De ira“ erkannt worden. Und zwar ist hier nicht nur der Gedanke, sondern, von sehr geringfügigen Eingriffen abgesehen, auch der Ausdruck

---

[1] Die Annahme, Martinus selbst schon habe seine Arbeit als Auszug aus einer schriftlichen Vorlage bezeichnet, wird aufzugeben sein. Das Widmungsschreiben enthält die Worte „libellum hunc nulla sophismatum ostentatione politum sed planitie purae simplicitatis excerptum“. Aber statt „excerptum“ ist sehr wahrscheinlich „exertum“ zu lesen, von exerere, im Sinne von „herausgeben, vorlegen“; vgl. Bickel im Rhein. Mus. 60 (1905) 521 f.

[2] Isid. Hisp., De vir. ill. 35.

[3] Vgl. Bd. 1[2] dieses Werkes S. 608. Bickel a. a. O. 505 ff.

entlehnt. „Ein interessantes Beispiel, wie sich aus Sätzen eines fremden Werkes durch veränderte Partikeln und Syntaxe das Mosaikbild eines neuen fertigen läßt.“ [1] Adressiert ist das Schriftchen an Bischof Vitimir von Auria (Orense), welcher gelegentlich eines Gesprächs um eine Abhandlung „de passibilitate irae vel qualitatis eius effectibus“ gebeten hatte. Martinus sucht zu zeigen, daß man den Zorn vermeiden oder, wenn dies nicht gelinge, wenigstens mäßigen müsse (de fugienda ira, saltem, si id non eveniat, de lenienda disserui).

Zu De ira (ML 72, 41—50) vgl. Bickel a. a. O. 534—542. — Unecht ist ein Liber de moribus (ML 72, 29—32; auch bei Haase a. a. O. 462—467), eine Sammlung von 145 moralischen Sentenzen, zum Teil aus Seneca. In den Handschriften werden diese Sentenzen Seneca zugeeignet und erst im Lauf des 16. Jahrhunderts treten sie, jedenfalls aus Anlaß einer bloßen Mutmaßung, als Werk Martins auf. Daß sie, wenn nicht noch weiter, mindestens bis ins 6. Jahrhundert zurückreichen, ergibt sich daraus, daß die zweite Synode zu Tours im Jahre 567 einen oder genauer zwei Sätze (sent. 35—36) unter dem Namen Senecas anführt, in einer Fassung, welche wohl nur aus der vorliegenden Sammlung in ihrer jetzigen Gestalt stammen kann. Auch wird es eine christliche Hand gewesen sein, welche die Sammlung veranstaltete, weil einmal von dem „diabolus“ gesprochen wird (sent. 143). An den Bracarenser als Sammler zu denken, ist jedoch kein Anlaß gegeben. Vgl. Caspari a. a. O. xxxii—xxxvi. B. Hauréau in den Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale 33, 1, Paris 1890, 227—233: „Senecae liber de moribus“. Krüger a. a. O. 626. — Im wesentlichen das gleiche gilt auch von dem Schriftchen „De paupertate“ (bei Haase a. a. O. 458—461; fehlt bei ML), welches eine Anzahl von Exzerpten aus Senecas Briefen umschließt. Früher unter Senecas Namen gehend, ist es erst sehr spät und ohne Grund Martinus zugeschrieben worden.

Die drei Aufsätze Pro repellenda iactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis haben ursprünglich in Verbindung miteinander ein Ganzes gebildet. Durch innere Anzeichen, insbesondere Rückweise von späteren auf frühere Stellen, ist diese Zusammengehörigkeit sichergestellt. Die zwei ersten Stücke geben den ersten, negativen Teil des Ganzen wieder, der vor der iactantia und der superbia warnt, wobei er die iactantia als die Mutter und die superbia als die Tochter darstellt [2], das dritte Stück enthält den zweiten, positiven Teil, der jene humilitas empfiehlt, die alles Gute Gott zuerkennt. An die Stelle stoischer Philosopheme treten christliche Anschauungen. Während jene Auszüge aus Schriften Senecas nicht ein einziges Bibelwort aufweisen, zählt man hier auf wenigen Seiten 25 Schriftzitate. Und überdies hat Ebert hier Anleihen aus Kassians „Instituta coenobiorum“ festgestellt. Die Schrift ist wiederum an einen einzelnen

---

[1] Bickel a. a. O. 534.

[2] Die Achtlastertheorie, wie sie namentlich durch Kassians Werk „De institutis coenobiorum“ auch in der lateinischen Kirche weit verbreitet wurde, führte iactantia (cenodoxia) und superbia, etwa Eitelkeit und Stolz, als zwei verschiedene Laster, 7 und 8, auf.

Leser gerichtet, sehr wahrscheinlich einen Herrscher[1], vermutlich König Miro. Von Haus aus wird auch sie ein Widmungsschreiben an der Stirne getragen haben, welches später ebenso wie das Widmungsschreiben der Formula weggeschnitten wurde. Doch zeugen die Handschriften noch übereinstimmend für die Autorschaft Martins.

Zu den drei Aufsätzen (ML 72, 31—42) vgl. Caspari a. a. O. xxix—xxxii. Ebert a. a. O. 581 f.

Übersetzungen zweier griechischen Apophthegmen-Sammlungen, wie sie im 5. Jahrhundert in großer Anzahl auftauchten, waren für Mönche bestimmt. Die eine Sammlung, „Aegyptiorum Patrum sententiae", 109 oder 110[2] Lehrsprüche ägyptischer Geistesmänner, ohne Plan und ohne Ordnung aneinandergereiht, hat Martinus selbst übersetzt. Die andere, „Verba Seniorum" oder „Interrogationes et responsiones Aegyptiorum Patrum", ein größeres und einigermaßen geordnetes Werk in 44 Kapiteln, hat er durch einen sprachkundigen Mönch von Dumio, Paschasius mit Namen, übersetzen lassen. Beide Übersetzungen werden in die Zeit fallen, da Martinus noch Abt zu Dumio war, und die zu Grunde liegenden griechischen Handschriften wird Martinus aus Palästina mitgebracht haben.

Diese Übersetzungen stehen in dem großen lateinischen Sammelwerke „Vitae Patrum", welches von H. Rosweyde 1615 zu Antwerpen herausgegeben und bei ML 73—74 abgedruckt wurde: Aegypt. Patr. sent. 74, 381—394, Verba Sen. 73, 1025—1062. Vgl. zu dem Sammelwerke überhaupt A. Wilmart, Le recueil latin des apophthegmes: Rev. Bénéd. 34 (1922) 185—198. — Über den Mönch Paschasius ist sonst nichts bekannt. Wenn er in der Aufschrift seiner Übersetzungsarbeit (ML 73, 1025) „sanctae Romanae ecclesiae diaconus" genannt wird, so beruht dies, wie schon Rosweyde gesehen hat (ML 73, 50 f.), auf einer Verwechslung des Mönches von Dumio mit dem römischen Diakon Paschasius um 500 (Bd. 4 dieses Werkes S. 584 f.). Während aber Rosweyde nur die Worte „sanctae Romanae ecclesiae" anfocht, hat Caspari (a. a. O. xii) mit Recht auch die Bezeichnung „diaconus" mit einem Fragezeichen versehen, obwohl sie durch Sigebert von Gembloux (De vir. ill. 117; ML 160, 572) gestützt zu werden scheint.

4. Kirchenrechtliches und Liturgisches. — Auf das Gebiet des Kirchenrechts entfällt eine unter der Aufschrift „Capitula Martini" überlieferte Kanonsammlung, welche sich mit den freilich weit umfangreicheren Arbeiten der Afrikaner Ferrandus und Cresconius (§ 56) vergleichen läßt. In einem kurzen Vorwort, welches an den Metropoliten Nitigis von Luco (Lugo) und die Bischöfe seines Sprengels gerichtet ist, erklärt Martinus, er habe die Unklarheiten und Unrichtig-

[1] Vgl. Exhort. humil. 1: „libere tamen loquar nemini verius debere aliquid dici quam ei qui praesidet multis"; 2: „adulanti siquidem adgaudere regium vitium est" usw.

[2] Weil die Sentenz 42 zwei Sprüche enthält und deshalb bei Florez a. a. O. 440 als Sentenz 42—43 gezählt wird.

keiten der lateinischen Übersetzungen griechischer Kanones beheben und die den Klerus sowie die die Laienwelt betreffenden Kanones behufs bequemer Orientierung zusammenfassen wollen. Die Kanones 1—68 handeln von dem Klerus, von der Wahl und der Ordination der Bischöfe, von der Zulassung zu den Weihen und den verschiedenen Weihegraden, dem Lebenswandel der Kleriker; die Kanones 69—84 befassen sich mit den Pflichten und den Vergehen der Laien. Es werden aber nicht bloß Kanones griechischer Konzilien, von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea, sondern auch Kanones spanischer und afrikanischer Synoden vorgeführt, und einige Satzungen sind von dem Sammler selbst erst aufgestellt worden, wie denn auch in der Übersetzung griechischer sowohl wie in der Wiedergabe lateinischer Kanones mit großer Freiheit verfahren wird. Wahrscheinlich ist die Sammlung bald nach der ersten Synode zu Bracara vom Jahre 561 hergestellt worden. Geschichtliche Bedeutung erlangte sie insofern, als sie in die unter dem Namen „Hispana“ gehende große spanische Sammlung und mit ihr in die pseudo-isidorische Sammlung überging.

Ein Abdruck der Capitula bei Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 845—860. Bei ML stehen sie 84, 574—586 als Bestandteil der Hispana, und 130, 575—588 als Bestandteil der pseudo-isidorischen Sammlung. Eine neue Ausgabe bei H. Th. Bruns, Canones Apostolorum et Conciliorum 1, 2, Berol. 1839, 43—59. Vgl. Fr. Maaßen, Gesch. der Quellen u. der Literatur des kanonischen Rechts 1, Graz 1870, 802—806. Caspari a. a. O. XXXVII—XLI.

Über die Taufliturgie handelt eine sehr bemerkenswerte Epistola ad Bonifacium episcopum de trina mersione. Sie ist die Antwort auf den Brief eines Bischofs Bonifatius, welcher anderweitig nicht bekannt ist, aber sehr wahrscheinlich der Kirche des westgotischen Spaniens angehörte, die im Kampf mit dem Arianismus die altüberlieferte dreimalige Untertauchung des Täuflings mit einer einmaligen vertauscht hatte. Auch Bonifatius glaubte, es sei arianisch, die Anrufung, d. h. die Worte „Im Namen“ usf., und die Untertauchung dreimal zu wiederholen. Diese Anschauung weist Martinus auf das entschiedenste zurück. Er kenne eine von Rom selbst, „ab ipsa beatissimi Petri cathedra“, an einen Metropoliten von Bracara (Profuturus) ergangene Entscheidung, laut welcher der Täufling in dem einen Namen der Trinität dreimal besprengt oder untergetaucht werden solle. Die dreimalige Untertauchung beruhe in der Tat auf einer apostolischen Überlieferung, die dadurch nicht an Gültigkeit verliere, daß sie auch von den Arianern noch beobachtet werde. Man wolle doch das Psalmenbuch, den Apostel, die Evangelien nicht etwa deshalb preisgeben, weil sie auch von den Arianern anerkannt werden? In der Taufpraxis sei man auf der Flucht vor dem Arianismus in eine andere Gottlosigkeit, den Sabellianismus, gestürzt, denn wenn durch die dreimalige Untertauchung in dem einen Namen die Dreiheit der Personen in der Einheit

des Wesens bezeugt werde, so werde durch die einmalige Untertauchung in dem einen Namen die Unterschiedenheit der Personen geleugnet.

Die Epistola bei Florez a. a. O. 422—425. Bei Gallandi und bei ML fehlt sie leider, und daher wird es zu erklären sein, daß sie bis in die jüngste Zeit hinein oft unbeachtet geblieben ist. Vgl. Caspari a. a. O. XLI—XLVI.

Ein Schriftchen De pascha, welches die Sitte begründen will, Ostern zwischen dem 22. März und dem 21. April an wechselnden Tagen zu feiern, ist sehr zweifelhafter Herkunft. Es scheint aber durch Martins Hände gegangen oder von ihm überarbeitet worden zu sein.

De pascha steht in einer vermutlich älteren Textgestalt bei MGr 28, 1605—1610 unter den Werken des hl. Athanasius, in einer andern Gestalt bei ML 72, 49—52 unter den Schriften Martins. Es tritt jedoch auch unter dem Namen des Bischofs Niceta von Remesiana um 500 auf, und bei A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, 92—110, sind beide Fassungen des Schriftchens nebeneinander gestellt. Vgl. Burns Introduction CXXV—CXXXI. Textkritische Bemerkungen zu der Ausgabe Burns bei C. Weyman im Archiv f. latein. Lexikogr. u. Gramm. 14 (1906) 498—501.

5. Eine Pastoralinstruktion und anderweitiges. — Die erst 1883 durch Caspari vollständig herausgegebene Schrift De correctione rusticorum ist als kulturhistorisches Denkmal lebhaftem Interesse begegnet. Die zweite Synode zu Bracara vom Jahre 572 hatte verordnet, daß die Bischöfe auf ihren Visitationsreisen auch zum Volke sprechen sollten, um dasselbe vor dem Götzendienste und andern Todsünden zu warnen und im Glauben an die allgemeine Auferstehung und den Tag des Gerichts zu befestigen. Bischof Polemius von Asturica (Astorga) wandte sich daraufhin an Martinus mit der Bitte um einige Aufschlüsse über den Ursprung der Götzen und ihre Missetaten (de origine idolorum et sceleribus ipsorum), welche ihm die Belehrung der noch in heidnischem Aberglauben befangenen Bauern erleichtern würden. Als Antwort übersandte Martinus eine fertige „praedicatio“ zum Gebrauche für Polemius, die vorliegende Schrift, der Form nach eine oberhirtliche Instruktion, der Sache nach eine Bauernpredigt. Der Götzendienst, führt sie aus, ist das Werk der Dämonen, der gefallenen Engel. Als die Menschen angefangen hatten, ihres Schöpfers vergessend, die Geschöpfe zu verehren, Sonne, Mond und Sterne, das tiefe Wasser und die Wasserquellen, traten die Dämonen an sie heran, legten sich die Namen verstorbener Menschen bei, Juppiter, Mars, Merkur, Saturn, Venus, und wußten es dahin zu bringen, daß die Menschen den Dämonen unter jenen erborgten Namen göttliche Ehren erwiesen, ihnen Tempel erbauten, Statuen und Altäre errichteten, Tier- und selbst Menschenopfer darbrachten. Aus diesem Götzendienste stammen allerhand wahnwitzige Meinungen und Gebräuche, welche bei den Bauern noch immer im Schwange sind; so die Unsitte, die Wochentage nach

Mars, Merkur, Juppiter, Venus, Saturn, zu benennen, die doch alle nur gottlose Griechen gewesen sind und von denen keiner einen Tag gemacht hat (c. 8); so der dumme Glaube, daß die Kalenden des Januar der Anfang des Jahres seien, während nach der Schrift der achte Tag vor den Kalenden des April (der 25. März) der Anfang des ersten Jahres der Welt war (c. 10); so die lächerliche Feier der Motten- und Würmer- sowie der Mäusetage, an denen man zu Beginn des Jahres diesen Tieren Futter bereitstellt, um sie damit für das ganze Jahr zu Freunden zu gewinnen (c. 11); so die Beobachtung der Augurien, mit denen die Dämonen die Menschen betrügen (c. 12). Der Sohn Gottes wird, wenn er dereinst wiederkommt, um zu richten, alle Götzendiener schwerer Strafe überantworten. An die lehrhaften Ausführungen (c. 2—14) schließen sich (c. 15—18) noch die Mahnungen an, von dem Dienste der Dämonen zum Dienste des wahren Gottes zurückzukehren, des in der Taufe mit Gott geschlossenen Bundes sich bewußt zu bleiben, auf würdige Feier des Sonntags bedacht zu sein. Die Predigt ist auch in den folgenden Jahrhunderten noch viel gelesen und verwertet worden, ist sogar in die altnorwegische Kirche und Literatur eingedrungen.

Florez a. a. O. 425—433 gibt nur einen unvollständigen und sehr fehlerhaften Text der Predigt. Bei Gallandi und ML fehlt sie. Caspari a. a. O. hat sie vollständig in sorgsam revidierter Form vorgelegt, umrahmt von erschöpfenden Untersuchungen über die Geschichte der Überlieferung sowohl wie über die Geschichte der Verbreitung und Benutzung. Caspari (LXXXVI) erörtert auch die Frage, ob die Predigt zu identifizieren sei mit der Regula fidei et sanctae religionis, welche Isidor (a. a. O. 35) Martinus zuschreibe, wenn er sagt: „Conversis ab Ariana impietate ad fidem catholicam Suevorum populis regulam fidei et sanctae religionis constituit.“ Diese Frage glaubt Caspari verneinen zu sollen. Es wird aber auch die Voraussetzung dieser Frage, daß Isidor von einer einzelnen Schrift Martins spreche, zu verneinen sein. Isidor wird vielmehr, wie auch Florez (a. a. O. 125) annahm, von der Tätigkeit Martins im allgemeinen sprechen.

Predigten, welche Martinus selbst gehalten, sind nicht überliefert. Auch die zu einer Sammlung vereinigten Briefe Martins, welche sich, wie es scheint, vorwiegend in Ermahnungen zu christlichem Lebenswandel ergangen haben, sind abhanden gekommen. Isidor hatte ein „volumen epistolarum“ in Händen und kennzeichnete den Inhalt mit den Worten: „hortatur vitae emendationem et conservationem fidei, orationis instantiam et eleemosynarum distributionem et super omnia cultum virtutum omnium et pietatem“ [1].

In Versen hat sich Martinus, soviel wir wissen, nur ganz vorübergehend versucht. Wir besitzen drei solcher Versuche, Inschriften in metrischer Form: „In refectorio“, 5 Distichen für das Refektorium des Klosters zu Dumio; „In basilica“, 22 Verse zum Preise des hl. Mar-

[1] Isid. Hisp., De vir. ill. 35.

tinus von Tours für die Martinusbasilika zu Bracara; „Epitaphium“, 6 Verse für das eigene Grab in der genannten Basilika.

Diese Verse (ML 72, 51 f.) finden sich auch in R. Peipers Ausgabe der Werke des hl. Avitus von Vienne (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 6, 2) 194—196. Die Distichen In refectorio sind übrigens fast vollzählig Apollinaris Sidonius, Carmen 17, entnommen. Vgl. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie 409 f.

§ 68. Dogmatiker und Moralisten.

(1. Justinianus von Valencia. 2. Licinianus von Cartagena. 3. Severus von Malaga. 4. Eutropius von Valencia. 5. Leander von Sevilla.)

1. Justinianus von Valencia. — Justinianus, zur Zeit des Westgotenkönigs Theudis (531—548) Bischof von Valencia, ist fast nur aus einer literarhistorischen Notiz Isidors von Sevilla bekannt[1]. Er war einer von vier Brüdern, welche alle vier einen Bischofsstuhl bestiegen und auch alle vier zur Feder gegriffen haben. Die Beschlüsse der Synoden zu Lerida und zu Valencia im Jahre 546 unterschrieb Justinianus gleich nach seinem Bruder Justus, Bischof von Urgel, während Justus gleich nach dem Metropoliten unterschrieb. Justus wird also der älteste der erschienenen Bischöfe, und Justinianus wird nicht viel jünger gewesen sein. Der zweiten Synode zu Toledo im Jahre 527 hatten alle vier Brüder, auch Nebridius und Elpidius, beigewohnt.

Justinianus hinterließ laut Isidor ein Buch der Antworten an einen gewissen Rustikus, „librum Responsionum ad quemdam Rusticum“, worin er auf fünf Fragen Bescheid erteilte: „prima responsio est de Spiritu sancto, secunda est contra Bonosianos qui Christum adoptivum filium et non proprium dicunt, tertia responsio est de baptismo Christi quod iterare non licet, quarta responsio est de distinctione baptismi Ioannis et Christi, quinta responsio est quia Filius sicut Pater invisibilis sit.“

Das inhaltreiche Buch, welches vorwiegend antiarianische Tendenzen verfolgt zu haben scheint, ist abhanden gekommen. Unrichtig behauptete Helfferich, dasselbe liege noch, vielleicht ein wenig überarbeitet, in den unter dem Namen des hl. Ildefons von Toledo (gest. 667) gehenden „Annotationes de cognitione baptismi“[2] vor. Glaue hat mit überlegenen Gründen dargetan, daß diese „Annotationes“ tatsächlich das Eigentum des hl. Ildefons sind, zwar aus älteren Autoren kompiliert, aber, soweit ersichtlich, ohne jede Benutzung des Buches Justinians.

A. Helfferich, Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte, Berlin 1860, 41—49. P. Glaue, Zur Geschichte der Taufe in Spanien 1: Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 1903, Abhdlg 10. Vgl. P. G. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 452—455; 2, 2 (1874) 136—138. Über die Liste der Teilnehmer an der

[1] Isid. Hisp. a. a. O. 33. [2] ML 96, 111—172.

Synode zu Toledo im Jahre 527 hat Quentin Klarheit geschaffen. H. Quentin, Elpidius, évêque de Huesca, et les souscriptions du 2ᵉ concile de Tolède: Revue Bénéd. 23 (1906) 257—260; Les prétendues souscriptions du 2ᵉ concile de Tolède 527: ebd. 487 f.

2. Licinianus von Cartagena. — Licinianus (anderswo Lucinianus) war zur Zeit des Kaisers Mauricius (582—602) Bischof von Cartagena (Carthago Spartaria) an der Südostküste Spaniens[1]. Nicht dem westgotischen, sondern dem oströmischen Staatsverbande angehörend, hat er in dem damals Byzanz unterstehenden Striche Spaniens die Stellung eines Metropoliten eingenommen. Er ist auch, wie Isidor berichtet, zu Konstantinopel gestorben, und zwar dem Hörensagen nach von Nebenbuhlern vergiftet; aber, tröstet Isidor sich mit dem Worte des Buches der Weisheit, „iustus quacumque morte praeoccupatus fuerit, anima eius in refrigerio erit".

Isidor hatte zahlreiche Briefe Licinians gelesen und von andern Früchten seines Fleißes wenigstens Kunde erhalten (reliqua vero industriae et laboris eius ad nostram notitiam minime venerunt). Ein Brief habe über das Sakrament der Taufe gehandelt, sehr viele Briefe seien an den Abt und späteren Bischof Eutropius von Valencia (Nr. 4) gerichtet gewesen. Heute besitzen wir noch drei Briefe. In einem Briefe an Papst Gregor d. Gr. dankt Licinianus für die reiche Belehrung, die er aus der Regula pastoralis des Papstes geschöpft habe, beklagt dann die traurigen Zustände in seinem Wirkungskreise, die es nicht gestatten, sämtlichen Weisungen der Regula nachzukommen, und bittet schließlich um Übersendung der andern in der Regula angezogenen Schriften des Papstes. Von einer Antwort Gregors ist nichts bekannt. — Dem Bischofe Vincentius von Elusa schickt Licinianus eine scharfe Zurechtweisung. Vincentius hatte eine anonyme Zuschrift erhalten mit der Nachricht, in Rom sei ein Brief Christi vom Himmel gefallen, der eine würdigere Sonntagsheiligung fordere, und dieser Nachricht hatte er eine solche Bedeutung beigemessen, daß er sie von der Kanzel aus (de tribunali) dem Volke verkündigen ließ und sie auch Licinianus übermittelte. Licinianus aber zerriß das Schreiben in Gegenwart des Überbringers, und in seiner Antwort bedauert er gar sehr, daß Vincentius solche Albernheiten (naenias) wie die Meldung von einem Briefe Christi gläubig hinnehme; er solle nunmehr jene Zuschrift, wenn er sie noch habe, vor den Augen des getäuschten Volkes in Stücke reißen. — Der dritte, sehr ausführliche Brief, an einen Diakon Epiphanius, ist laut der Aufschrift von Licinianus und Severus verfaßt, und unter Severus ist sonder Zweifel Bischof Severus von Malaga (Nr. 3) zu verstehen, der bei Isidor „collega et socius Liciniani episcopi" heißt[2]. Es handelt sich um eine wissenschaftliche Wider-

---

[1] Isid. Hisp. a. a. O. 42. [2] Isid. Hisp. a. a. O. 43.

legung der Behauptung, die der nicht genannte Bischof des Diakons Epiphanius aufgestellt hatte, daß Gott allein unkörperlich sei. Aus der Schrift, der Vernunft und der Tradition wird bewiesen, daß auch die Engel und Menschenseelen geistige und körperlose Wesen sind, wobei der Vernunftbeweis auf die Unabhängigkeit auch der Seelen von Raum und Zeit aufgebaut, der Traditionsbeweis durch Auszüge aus Augustinus und Klaudianus Mamertus erbracht wird.

Gams a. a. O. 2, 2, 49—55. Fr. Görres, Des Westgotenkönigs Leovigild Stellung zum Katholizismus und zur arianischen Staatskirche: Zeitschr. f. die hist. Theol. 43 (1873) 579—581. Die drei Briefe bei ML 72, 689—700. Der Brief an Papst Gregor auch in dessen Registrum epist. 1, 41 a; Mon. Germ. hist. Epist. 1, 58—61.

3. Severus von Malaga. — Bischof Severus von Malaga, der gemeinsam mit Licinianus für die Geistigkeit und Unkörperlichkeit der Engel und der Menschenseelen eintrat (Nr. 2), ist laut Isidor noch in den Tagen des Kaisers Mauricius (582—602) gestorben[1]. Wahrscheinlich war auch er griechischer, nicht westgotischer Staatsuntertan. Er hinterließ mindestens zwei Schriften, die jedoch beide verloren gegangen sind. Die eine wandte sich gegen Bischof Vincentius von Saragossa, welcher vom Katholizismus zum Arianismus übergetreten war und, so darf man Isidors Worte wohl ergänzen, diesen Schritt durch Angriffe auf den Katholizismus zu rechtfertigen versucht hatte. Die andere war an seine Schwester gerichtet, handelte über die Jungfräulichkeit und trug den Titel „Ring“ (Anulus); die Jungfräulichkeit mag als der Verlobungsring der Braut Christi dargestellt worden sein.

4. Eutropius von Valencia. — Eutropius war nach dem Chronisten Johannes von Biclaro während der Jahre 584—589 Abt des Klosters Servitanum (bei Cartagena?) und erfreute sich in kirchlichen Kreisen eines besondern Ansehens. Neben Leander von Sevilla hat auch Eutropius sich um die große Synode zu Toledo vom Jahre 589, auf welcher der Rücktritt der Westgoten zur katholischen Kirche besiegelt wurde, hervorragende Verdienste erworben[2]. Später ist er, wie wir durch Isidor von Sevilla erfahren, Bischof von Valencia geworden[3]. Schon bald nachher aber, so scheint es wenigstens, ist der Tod an ihn herangetreten.

Isidor macht zwei Briefe namhaft, die Eutropius als Abt geschrieben. In einem Briefe an Licinianus von Cartagena (Nr. 2) bat er um Auskunft, warum den getauften Kindern das Chrisma und hierauf

[1] Isid. Hisp. a. a. O. 43. Es wird die Staatsangehörigkeit gewesen sein, die Isidor veranlaßte, bei Licinianus und Severus die Jahre des byzantinischen Kaisers zur Zeitbestimmung zu benutzen.

[2] Joh. Bicl., Chron. ad a. 584 589; ed. Mommsen 217 219.

[3] Isid. Hisp. a. a. O. 45.

die Salbung erteilt werde. Dieser Brief ist abhanden gekommen und auch das Antwortschreiben Licinians ist nicht überliefert. Dagegen hat ein Brief an Bischof Petrus von Ercavica über die Leitung der Mönche (de districtione monachorum) den Weg zu uns zu finden gewußt. Er beginnt mit Ausführungen über die Notwendigkeit, Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten und unter Umständen Bußen und Strafen zu verhängen, damit das, was von den Vätern festgesetzt worden, von den Söhnen gehütet und befolgt werde. Diese Sorge liege in der Welt dem Fürsten ob, in der Kirche dem Hirten und Hohenpriester und im Kloster dem Vater. Nur solche, welche die Aufgabe eines Abtes nicht zu würdigen wüßten, könnten ihm, dem Briefsteller, allzu große Strenge im Kloster vorwerfen, und wenn einzelne ihres Namens unwürdige Mönche das Kloster verließen, so sei das kein Schaden für die gute Sache: „non enim in dissoluto tepidoque vocabulo et numero, sed in sanctitate perfectorum Dominus delectatur". Der Brief führt eine wirkungsvolle, überzeugende Sprache und ist von einer gewissen Erregung durchzittert. Wahrscheinlich hatte der Adressat selbst, Bischof Petrus, den Abt eines Übermaßes von Strenge beschuldigt. Isidor jedoch scheint aufseiten des Abtes gestanden zu haben, weil er den Brief „salubri sermone compositam epistolam et valde monachis necessariam" nennt.

Es liegt übrigens auch noch ein Brief des Eutropius an Bischof Petrus de octo vitiis vor, der von Isidor nicht erwähnt wird, aber zu Zweifeln keinerlei Anlaß gibt. Den Inhalt bildet eine kurze Darlegung der Achtlastertheorie (gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia), die die Lateiner von den Griechen übernommen und unter den Lateinern insbesondere Kassianus (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis) einläßlich entwickelt hatte. Vermutlich ist dieser Brief de octo vitiis früher anzusetzen als der Brief de districtione monachorum.

Die genannten beiden Briefe bei ML 80, 9—20. Der Text des Briefes de districtione monachorum ist aus Holstenius-Brockie, Codex Regularum 1, Aug. Vindel. 1759, 495—497, genommen. Vgl. Gams a. a. O. 2, 2, 57—59.

5. Leander von Sevilla. — Leander war ein älterer Bruder Isidors von Sevilla und sein unmittelbarer Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Sevilla. Sie hatten noch zwei weitere Geschwister; Fulgentius, der älteste, wurde Bischof von Astigi, Florentina, die jüngste, ging ins Kloster; alle vier Geschwister werden als Heilige verehrt. Der Vater Severianus — der Name der Mutter ist nicht bekannt — war in Cartagena oder in der Gegend von Cartagena ansässig, verlegte jedoch schon früh, vielleicht um 554 aus Anlaß der byzantinischen Invasion, seinen Wohnsitz nach Sevilla. Hier hat Leander längere Zeit als Mönch gelebt und, wie es scheint, als solcher schon weitreichenden Einfluß gewonnen. Jedenfalls hatte er

an der Rückkehr des Prinzen Hermenegild zum Glauben der Kirche bedeutsamen Anteil und ward deshalb von Hermenegilds Vater, dem arianischen und katholikenfeindlichen König Leovigild (569—586), zur Strafe ins Exil geschickt. Um das Jahr 580 weilte er zu Konstantinopel, um von der kaiserlichen Regierung tätige Unterstützung seiner heimatlichen Glaubensgenossen zu erbitten [1], um dieselbe Zeit, da der spätere Papst Gregor d. Gr. das Amt eines päpstlichen Apokrisiars am Hofe zu Konstantinopel versah. Damals haben die beiden Männer einen innigen Freundschaftsbund für das ganze Leben geschlossen [2]. Auch sein erstes Werk, die „Moralia in Iob“, hat Gregor Leander gewidmet. Nach der Rückkehr aus dem Exil, wahrscheinlich 584, noch unter Leovigild, ist Leander zum Bischof geweiht worden. Seine ferneren Bemühungen um die Bekehrung der Westgoten wurden gekrönt durch die mehrerwähnte Synode zu Toledo im Jahre 589, auf welcher Leander den Vorsitz führte und König Reccared sowie Königin Badda den Glauben und das Bekenntnis der katholischen Kirche eigenhändig unterzeichneten. Im August 599 hat Papst Gregor Leander das Pallium übersandt [3], eine in jener Zeit außergewöhnliche Auszeichnung. Bald darauf, wahrscheinlich am 13. März 600 oder 601, kurz vor dem Ableben Reccareds (31. Mai 601), ist Leander gestorben.

Isidors Verzeichnis der Schriften Leanders [4] bekundet, wie nicht anders zu erwarten, besondere Genauigkeit und Vollständigkeit. „Auf seiner Exilswanderschaft“, heißt es, „verfaßte er zwei Bücher gegen die Lehren der Häretiker, duos adversus haereticorum dogmata libros, die eine überaus reiche Kenntnis der heiligen Schriften verraten und mit machtvollen Worten die Schlechtigkeit der arianischen Gottlosigkeit niederschlagen und entlarven, indem sie zeigen, was die katholische Kirche gegen die Arianer hat und wie sehr sie in der Religion oder in den Glaubensgeheimnissen von ihnen absticht. Es gibt auch ein anderes rühmenswertes kleines Werkchen von ihm gegen das System der Arianer, opusculum adversus instituta Arianorum, in welchem er ihre Aufstellungen vorführt und seine Entgegnungen anschließt.“ — Diese zwei antiarianischen Schriften sind dem Zahne der Zeit erlegen.

„Außerdem gab er ein an seine Schwester Florentina gerichtetes Büchlein über die Unterweisung der Jungfrauen und die Verachtung der Welt heraus, de institutione virginum et contemptu mundi libellum, mit voraufgeschicktem Verzeichnis der Kapitelüberschriften.“ —

---

[1] Nach Greg. M., Registr. epist. 5, 53 a, war Leander durch „iniuncta pro causis fidei Wisigotharum legatio“ nach Konstantinopel geführt, und vermutlich war er von Prinz Hermenegild mit dieser Mission betraut worden.

[2] Vgl. Greg. M., Dial. 3, 31: „Leandro Hispalitano episcopo dudum mihi in amicitiis familiariter iuncto.“

[3] Greg. M., Registr. epist. 9, 227. [4] Isid. Hisp. a. a. O. 41.

Dieses Büchlein liegt noch vor, eine umfassende, 21 Kapitel zählende Belehrung über den rechten Lebenswandel einer gottgeweihten Jungfrau. An der Spitze steht ein langes und schönes Widmungsschreiben an Florentina, von Leander „filia et soror“ angeredet, die ein Frauenkloster im Bistum Astigi leitete. Da er vergebens nach einer andern Gabe gesucht, die ihrer würdig wäre, so will Leander versuchen, sie auf die Mittel und Wege hinzuweisen, durch die sie das Verdienst ihres Gelübdes der Jungfräulichkeit noch erhöhen könne. Die herkömmliche Bezeichnung der Schrift als „Nonnenregel“ ist mißverständlich. Florentina hatte eine Regel, und Leander sucht sie in der Befolgung derselben zu ermuntern und zu bestärken (habes regulam quam sequaris, c. 14). Der ideale Sinn aber, der Flug des Gedankens und der Adel des Ausdrucks machen die Schrift wirklich zu einem „goldenen Büchlein“ [1].

Auch um die kirchliche Liturgie, „in ecclesiasticis officiis“, fährt Isidor fort, hat er sich nicht geringe Mühe gegeben: „in toto enim psalterio duplici editione orationes conscripsit, in sacrificio quoque laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit“. Die Deutung dieser Worte ist nicht ganz leicht. „Psalterium“ soll wohl ohne Zweifel das hauptsächlich aus Psalmen bestehende Stundengebet sein, „orationes“ sind eingelegte Gebete im engeren Sinne des Wortes, und solche Gebete hat Leander „duplici editione“, in zwiefacher Ausfertigung, etwa für zwei verschiedene Kirchen, niedergeschrieben. „Sacrificium“ ist jedenfalls das eucharistische Opfer und unter „laudes atque psalmi“ werden Meßgebete und Meßgesänge zu verstehen sein. Ob von diesen Arbeiten Leanders noch etwas auf unsere Tage gekommen ist, wird sich schwerlich jemals feststellen lassen.

Endlich erwähnt Isidor eine große Zahl von Briefen Leanders und nennt im einzelnen einen Brief an Papst Gregor über die Taufe, einen Brief an seinen Bruder (wohl nicht Isidor, sondern Fulgentius) über die Furcht vor dem Tode sowie „ad ceteros quoque episcopos plurimas familiares epistolas“. Der Brief an Gregor über die Taufe wird identisch sein mit jenem Briefe, auf welchen der Papst in einem Schreiben an Leander mit den Worten anspielt: „de trina vero mersione baptismatis nil responderi verius potest quam ipsi sensistis“ [2]. Leander hat also eine Entscheidung des Papstes über jene dreimalige Untertauchung des Täuflings erbeten, für welche Martinus von Bracara eine Lanze einlegte (§ 67, 4). Auffallenderweise ist jedoch nicht ein einziger Brief Leanders, auch keiner der Briefe an den Papst, überliefert worden, während von den Briefen Gregors an Leander wenigstens drei oder vier erhalten blieben [3]. Von Leander haben wir

[1] Gams a. a. O. 2, 2, 46. [2] Greg. M., Registr. epist. 1, 41.

[3] Greg. M. a. a. O. 1, 41; 5, 53 53a; 9, 227. Der Brief 5, 53a ist das Widmungsschreiben der Moralia in Iob.

außer der Schrift „De institutione virginum" nur noch eine Rede, welche er zum Schlusse der Synode von Toledo 589 hielt, um der Freude der Kirche über die Konversion der Westgoten Ausdruck zu verleihen.

Dieser winzige Rest ist wohl geeignet, den Verlust des einstigen Ganzen schmerzlich empfinden zu lassen. Leander war „ein formell besserer Schriftsteller als Isidor. Seine Sprache ist edler und reiner; es stehen ihm schöne Bilder und geistreiche Wendungen zu Gebote. Feuer und Schwung des Geistes sprechen aus seinen Schriften." [1]

Gams a. a. O. 2, 2, 37—46. Fr. Görres, Leander, Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Bätica: Zeitschr. f. wiss. Theol. 29 (1886) 36—50. G. v. Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 72—76. — ML 72, 873—898, gibt die Schrift De institutione virginum und die Rede auf der Synode zu Toledo. Die erstere nahm er aus Holstenius-Brockie, Codex Regularum 1, Aug. Vindel. 1759, 405—418; die letztere aus Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 1002—1005.

Durch eine zu Beginn des 9. Jahrhunderts im Kloster Reichenau gefertigte, jetzt in Karlsruhe liegende Handschrift (cod. Augiensis 18) ist eine Sammlung von Symbolen und Symbolerklärungen überliefert, über welche K. Künstle genauen Bericht erstattete: „Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert, ein Beitrag zur Gesch. der theol. Litt. in Spanien" (Forschungen zur christlichen Litteratur- u. Dogmengesch. 1, 4), Mainz 1900. In einer zweiten Abhandlung legte Künstle mehrere antipriscillianische Stücke der Sammlung im Wortlaute vor: „Antipriscilliana, dogmengeschichtliche Untersuchungen u. Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre", Freiburg i. Br. 1905. Vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 414 ff. Künstle hat bewiesen, daß diese Bibliotheca symbolica in Spanien und im Interesse der spanischen Kirche angelegt worden ist, wenngleich er einzelne Texte anderweitiger Provenienz, wie den pseudo-boethianischen Traktat De fide catholica (§ 50, 4 d), mit Unrecht spanischen Autoren zuwies. Ob die Sammlung aber noch dem 6. Jahrhundert entstammt und alle Texte jüngeren Datums als spätere Zusätze zu betrachten sind, erscheint zweifelhaft. Denn daß, wie Künstle glaubt, die Synode zu Toledo 589 den Anstoß zu der Sammlung gegeben hat, ist wenig wahrscheinlich, weil in diesem Falle die antiarianische Tendenz wohl stärker vorwiegen und die antiarianischen Schriften Leanders von Sevilla, des Vorsitzenden der Synode, schwerlich fehlen würden.

§ 69. Exegeten und Historiker.

(1. Justus von Urgel. 2. Apringius von Pace. 3. Johannes von Biclaro. 4. Maximus von Saragossa. 5. Gildas der Weise.)

1. Justus von Urgel. — Unser Wissen um Bischof Justus von Urgel geht wiederum im wesentlichen auf Isidor von Sevilla zurück [2]. Wie schon bemerkt, war Justus ein älterer Bruder des Bischofs Justinianus von Valencia (§ 68, 1) und auf den Synoden zu Lerida und Valencia 546 erscheint er als ein hochbetagter Mann,

---

[1] Gams a. a. O. 2, 2, 42. [2] Isid. Hisp., De vir. ill. 34.

dem seine Jahre das Vorrecht geben, unmittelbar nach dem Metropoliten Sergius von Tarragona (Tarraco) zu unterzeichnen. Er hat nach Isidor eine Erklärung des Hohen Liedes verfaßt, in der er sehr kurz und klar den allegorischen Sinn des ganzen Liedes darlegte (totum valde breviter atque aperte per allegoriam sensum discutiens), und dieser Kennzeichnung entspricht durchaus die unter Justus' Namen überlieferte Explicatio mystica in Cantica canticorum Salomonis. Nach einem Widmungsschreiben an den genannten Metropoliten Sergius setzt ohne weitere Vorbemerkungen sofort die Einzelerklärung des Textes ein. Wenn aber zu den Eingangsworten „Osculetur me osculo oris sui" bemerkt wird: „Vox ecclesiae haec est venientis ad Christum in osculo", so erhellt bereits, daß der Bräutigam auf Christus, die Braut auf die Kirche gedeutet wird, wie es auch längst üblich geworden war. Die lieblichen Brüste des Bräutigams (ubera), fährt der Erklärer fort, sind die Apostel und Evangelisten, durch die wir im Glauben genährt und mit geistlicher Speise erquickt werden. Das Salböl, von welchem diese Brüste duften (unguenta), ist der Wohlgeruch der Gerechtigkeit, welcher von den Tugenden und den Wundertaten der Apostel in die ganze Welt ausging.

Justus schreibt ein recht lesbares und durchsichtiges Latein und befleißigt sich einer sehr knappen Fassung, so daß man mitunter meinen könnte, ein Exzerpt vor sich zu haben. Da aber Isidor schon die Kürze des Kommentares hervorhebt, so ist an der Ursprünglichkeit des Textes nicht zu zweifeln.

Die Explicatio mystica edierte bereits M. Maltherus, Hagenau 1529. Ein Abdruck bei ML 67, 961—994. Vgl. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, 440 f. Es war verfehlt, wenn Manitius und Schanz, die Explicatio mystica ganz außeracht lassend, Justus einen andern Kommentar zum Hohen Liede zuweisen wollten; vgl. § 51, 5.

Zum Schlusse seiner Notiz über Justus schreibt Isidor: „Huius quoque fratres Nebridius et Elpidius quaedam scripsisse feruntur, quibus (quae?) quia incogniti sumus, magis reticenda fatemur." Unmittelbar vorher (c. 33) hatte Isidor von den vier bischöflichen Brüdern gesprochen. Nebridius war Bischof von Egara, Elpidius Bischof von Huesca; vgl. die § 68, 1 angeführten Aufsätze Quentins. Über ihre Schriftstellerei verlautet sonst nichts.

2. Apringius von Pace. — Apringius, zur Zeit des Westgotenkönigs Theudis (531—548) Bischof von Pace (Beja in Portugal), wird von Isidor sehr schmeichelhaft behandelt. Er war, sagt der Literarhistoriker, „disertus lingua et scientia eruditus" und interpretierte die Apokalypse des Apostels Johannes „subtili sensu atque illustri sermone, melius paene quam veteres ecclesiastici viri exposuisse videntur". Dann fügt Isidor noch bei: „Scripsit et nonnulla quae tamen ad notitiam nostrae lectionis minime pervenerunt." [1] Überhaupt

[1] Isid. Hisp. a. a. O. 30.

scheinen die Schriften des Apringius keine weite Verbreitung gefunden zu haben. Schon im 7. Jahrhundert fahndete Bischof Braulio von Saragossa nach jenem Apokalypsekommentare vergeblich[1]. Dagegen hat der spanische Abt Beatus von Libana, welcher um 776 Schriften der Vorzeit zu einer weitläufigen neuen Auslegung der Apokalypse verarbeitete, auch von dem Kommentare des Apringius reichlichen Gebrauch gemacht. In neuerer Zeit galt der Kommentar allgemein als verschollen, bis Bousset 1895 Mitteilung von einer zu Kopenhagen liegenden Handschrift des 11. oder 12. Jahrhunderts machte, welche wenigstens zwei größere Bruchstücke, über Apok. 1, 1 bis 5, 7 und 18, 6 bis 22, 21, aufbewahrt hat. Die in der Mitte klaffende Lücke ist in der Handschrift mit dem Kommentare des Viktorinus von Pettau in der Bearbeitung des hl. Hieronymus ausgefüllt. Ein junges Pariser Manuskript ist direkt oder indirekt aus dem Kopenhagener abgeschrieben. Férotin hat die zwei Stücke des Kommentares des Apringius 1900 zum Druck befördert.

Den rühmenden Worten Isidors werden diese Stücke nicht gerecht. Sie enttäuschen nach Form wie nach Inhalt. Unter dem Engel der Kirche von Ephesus (Apok. 2, 1) soll die Gesamtzahl der Heiligen verstanden sein: „sub unius appellatione angeli omnium sanctorum numerum signat“. Den tausend Jahren (Apok. 20, 2 ff.) soll keinerlei zeitliche Bedeutung zukommen. Wenn der Drache für 1000 Jahre gefesselt wird, so sei „per annos mille“ soviel als „in cruce Christi et in crucis auctoritate“, und wenn die Heiligen mit Christus 1000 Jahre lang herrschen, so sei „mille annis“ soviel als „in signo crucis in principatu dominicae passionis“. Denn das griechische Tau bezeichne erstens die Zahl 1000 und habe zweitens die Form des Kreuzes.

W. Bousset, Nachrichten über eine Kopenhagener Handschrift des Kommentars des Apringius zur Apokalypse: Nachrichten von der Götting. Ges. der Wiss., Philol.-hist. Kl., 1895, 187—209. M. Férotin, Apringius de Béja, son Commentaire de l'Apocalypse (Bibliothèque Patrologique 1), Paris 1900. F. Fita, Patrologia latina, Apringio obispo de Beja: Bulletin de l'Académie Royale d'Histoire (à Madrid) 45 (1902) 353—416. H. L. Ramsay, Le Commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana: Rev. d'hist. et de litt. relig. 7 (1902) 431—433. C. Weyman, Textkritische Bemerkungen zum Apokalypsekommentar des Apringius: Bibl. Zeitschr. 1 (1903) 175—181.

Trithemius (De script. eccles. 211, bei J. A. Fabricius, Bibl. eccles., Hamb. 1718, Trith. 57 f.) hat die Angaben Isidors über Apringius wiederholt, hat sie aber ergänzen zu können geglaubt, indem er hinter den Apokalypsekommentar noch einen Hoheliedkommentar einschob (in Cantica canticorum). Dieser Zusatz muß auf irgend einer Verwechslung beruhen.

3. Johannes von Biclaro. — Johannes von Biclaro ist, wie Isidor berichtet[2], zu Scallabis in der Provinz Lusitanien geboren worden, und zwar von gotischen, aber katholischen Eltern. Als junger

[1] Braulio, Epist. 25 f.; ML 80, 674 f. [2] Isid. Hisp. a. a. O. 44.

Mann begab er sich nach Konstantinopel, um dort Studien zu betreiben und sich griechische und lateinische Bildung anzueignen. Nach Verlauf von 16 Jahren[1] nach Spanien zurückgekehrt, ward er von König Leovigild gedrängt, der arianischen Staatskirche beizutreten, und da er seinem katholischen Glauben treu blieb, ward er nach Barcelona, der Hochburg des Arianismus, verwiesen, wo er zehn Jahre hindurch von den Nachstellungen und Verfolgungen der Arianer viel zu leiden hatte. Später, jedenfalls erst nach dem Tode Leovigilds im Jahre 586, hat er an unbekanntem Orte ein Kloster mit Namen Biclaro gegründet und eine Mönchsgemeinde um sich gesammelt. Im Jahre 592 jedoch tritt er auf der Synode zu Saragossa als Bischof von Gerunda (Gerona) auf, und diese Würde hat er drei Jahrzehnte lang, mindestens bis 621, innegehabt. Wenn er trotzdem bis auf den heutigen Tag nicht als Iohannes Gerundensis, sondern als Iohannes Biclarensis fortlebt, so ist der Grund jedenfalls darin zu suchen, daß nur eine einzige seiner Schriften überliefert wurde, diese aber den Tagen seiner Wirksamkeit als Abt entstammt und daher den Namen Iohannes Biclarensis trägt[2].

Diese Schrift ist eine Chronik, eine Fortsetzung der Chronik des Afrikaners Viktor von Tunnuna (§ 59, 2), klein an Umfang, aber reich an Interesse, denn die wenigen Jahre, die sie umspannt (567—590), sind die sturmbewegte Zeit, in der das westgotische Spanien katholisch wurde. Die Abfassung ist 590 oder 591 erfolgt; mit Unrecht haben einige nachträgliche Zusätze zu einer späteren Datierung Anlaß gegeben. Unter dem Beistand Jesu Christi, wie es eingangs heißt, wollte Johannes die Ereignisse seiner Zeit, wie er sie teils als Augenzeuge selbst erlebt teils aus dem Munde zuverlässiger Personen erfahren, in kurzen Worten der Nachwelt übermitteln. Außer seinem Heimatlande schenkt er wenigstens für die Jahre 567—576 auch Byzanz einläßliche Berücksichtigung. Er rechnet auch nach den Regierungsjahren der byzantinischen Kaiser, fügt jedoch von der Thronbesteigung Leovigilds (569) an die Jahre der Westgotenkönige hinzu. Bei diesen Angaben sind ihm ein paar Unrichtigkeiten unterlaufen, während in allem übrigen seine ausgezeichnete Sachkunde und seine unbestechliche Wahrheitsliebe auch vonseiten der neuesten Kritik volle Anerkennung fanden. Görres erklärte: „Vortrefflich unterrichtet über die von ihm erzählten Ereignisse, ist er ein Gewährsmann von beispielloser Unparteilichkeit; man muß staunen, daß ein

---

[1] Mit Mommsen (Chronica minora 2, 207) wird bei Isid. Hisp. a. a. O. zu lesen sein „septimo decimo anno". Andere Lesarten lauten „septimo demum anno" und „post decem et septem annos".

[2] Daß man ihn, wie auch Görres (in den Theol. Studien und Krit. 68 [1895] 122) glaubt, den Biclarenser und nicht den Gerundenser genannt habe in der Absicht, ihn von einem etwas jüngeren Bischof Johannes von Gerunda zu unterscheiden, ist nicht anzunehmen.

Katholik in jener Ära erbitterter religiöser Kämpfe so unbefangen über die Arianer zu urteilen vermag." [1]

Isidor gedenkt noch mehrerer andern Schriften des Chronisten. Für das Kloster Biclaro schrieb Johannes eine Mönchsregel, „regulam ipsi monasterio profuturam, sed et cunctis Deum timentibus satis necessariam". Und zum Schlusse bemerkt der Berichterstatter: „et multa alia scribere dicitur, quod ad notitiam nostram non pervenit" [2]. Eine anderweitige Aufklärung liegt nicht vor.

Gams a. a. O. 2, 2, 59—62. Fr. Görres, Johannes von Biclaro: Theol. Studien und Kritiken 68 (1895) 103—135. v. Działowski a. a. O. 77—79. Die Chronik, ML 72, 859—870, ward von neuem rezensiert durch Mommsen in den Chronica minora 2 (Mon. Germ. hist. Auctores antiquiss. 11), Berol. 1894, 207—220.

4. Maximus von Saragossa. — Bischof Maximus von Saragossa scheint auch ein eifriger und vielseitiger Schriftsteller gewesen zu sein. Isidor hat seine allzu kurzen Mitteilungen eröffnet mit den Worten: „multa versu prosaque componere dicitur", und, nachdem er eine Schrift mit Namen genannt, abgeschlossen mit den Worten: „sed et multa alia scribere dicitur, quae necdum legi" [3]. Maximus hat also ebenso wie Johannes von Biclaro zur Zeit, da Isidor schrieb, noch unter den Lebenden geweilt und auch noch die Feder geführt. Er wohnte gemeinschaftlich mit dem Biclarenser 599 der Synode zu Barcelona und 614 der Synode zu Egara bei, und den Zeugnissen über seine nächsten Nachfolger auf dem Stuhle von Saragossa ist zu entnehmen, daß er erst 619 oder 620 sein Leben beschlossen hat.

Jene eine Schrift, die er selbst gelesen, bezeichnet Isidor als „historiolam de iis quae temporibus Gothorum in Spaniis acta sunt historico et composito sermone". Unter dem Vorgeben, diese lange vermißte Historiola wieder aufgefunden zu haben, veröffentlichte R. de la Higuera (gest. 1611) ein Chronicon Maximi Caesaraugustani episcopi, welches sich über die Jahre 430—644 erstreckt und Wahres mit Falschem mischt [4]. N. Antonio (gest. 1684) erwies dasselbe als eine Fälschung. Die Voraussetzung, daß die Historiola eine Chronik gewesen ist, wird wohl zutreffen. Aber sie ist zu Grunde gegangen, und Überbleibsel sind nur bei Autoren zu suchen, welche aus ihr geschöpft haben. Sicher hat Isidor von Sevilla in seiner Historia Gothorum von der Historiola Gebrauch gemacht, wenngleich es freilich nicht möglich ist, die einzelnen Entlehnungen auszuscheiden und abzugrenzen. Sehr wahrscheinlich ist aber auch eine Anzahl hand-

---

[1] Görres a. a. O. 103. [2] Nach der Textgestaltung Mommsens.

[3] Isid. Hisp. a. a. O. 46.

[4] Dieses Chronicon des Maximus wollte der Herausgeber als eine Fortsetzung des Chronicon des Dexter angesehen wissen, welches er gleichfalls selbst fabriziert hatte. Vgl. Bd. 3 dieses Werkes S. 424.

schriftlicher Randbemerkungen zu der Chronik Viktors von Tunnuna der Arbeit des Maximus entnommen. Diese kurzen Noten, die sich auf die Jahre 450—568 verteilen, dürften ihre heimatliche Zugehörigkeit dadurch bekunden, daß sie einerseits vorwiegend die Geschichte Saragossas und einiger benachbarten Städte betreffen und anderseits sich mit Stellen der Historia Isidors aufs engste berühren.

Gams a. a. O. 2, 2, 63—65. Görres, Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des westgotischen Königssohnes Hermenegild: Zeitschr. f. die hist. Theol. 43 (1873) 97 f. H. Hertzberg, Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla, Teil 1, Göttingen 1874, 65—72. Das gefälschte Chronicon Maximi bei ML 80, 617—632. Die Randbemerkungen zu der Chronik Viktors bei Mommsen a. a. O. 221—223, hinter der Chronik des Biclarensers, als „Chronicorum Caesaraugustanorum reliquiae".

5. Gildas der Weise. — Bei den Spaniern des 6. Jahrhunderts mag auch noch ein zeitgenössischer, auf weiter Flur allein stehender Brite Unterkunft finden, mit dem sonst nicht bekannten Namen „Gildas" und dem Beinamen „Sapiens". Von dem großen Ansehen, welches der Reichtum seiner Gelehrsamkeit und die Heiligkeit seines Wandels ihm erworben, geben drei Vitae Zeugnis, die jedoch alle späten Datums sind und nur sehr geringe geschichtliche Ausbeute gewähren. Sein Hauptwerk, De excidio et conquestu Britanniae, hat Gildas vor 547 geschrieben, weil noch zu Lebzeiten des 547 gestorbenen Königs Maglocun, und da er damals nach eigener Aussage 44 Jahre und einen Monat alt war (c. 26), so folgt, daß er vor 504 geboren worden ist, wahrscheinlich als römischer Brite und im westlichen England. Er trat in den geistlichen Stand ein und kämpfte mit Eifer gegen die überhandnehmende Sittenverderbnis. Er hat auch eine Reise nach Rom unternommen, und auf dem Rückwege hat er sich längere Zeit bei den Briten des Kontinents, in der gallischen Bretagne, aufgehalten, wo er zu Ruys ein nach ihm benanntes Kloster gründete. Ein Mönch dieses Klosters verfaßte zu Anfang des 11. Jahrhunderts die älteste jener drei Viten. Nicht lange vor seinem Tode soll Gildas nach Irland und durch Irland gereist sein, das er übrigens auch früher schon besucht hatte. Sein Tod ist um 570 eingetreten. Seine Verehrung als Heiliger läßt sich bis zu Beginn des 8. Jahrhunderts zurückverfolgen.

Das erwähnte Werk des Heiligen, in Mommsens Ausgabe „De excidio et conquestu Britanniae ac flebili castigatione in reges, principes et sacerdotes" betitelt, ist ein Klagelied und ein Strafgericht zugleich. Es lassen sich zwei Teile unterscheiden, von denen der erste eine düstere Schilderung der traurigen Lage entwirft, in welche Britannien durch die Schuld seiner eigenen Bewohner geraten ist. Das einst so schöne und fruchtbare Land ward schwer heimgesucht durch die Einfälle der Picten und Scoten, denen die entsittlichten und entnervten Briten keinen Widerstand zu leisten

vermochten. Härter noch ward es getroffen durch die „Gott und den Menschen verhaßten Sachsen“ (c. 23), die von den verblendeten Briten selbst gerufen wurden, aber „wie Wölfe in die Hürde“ einbrachen. Einmal noch konnten die Briten unter dem gottgesandten Ambrosius Aurelianus sich aufraffen und am „Badonicus mons“ (bei Bath? 516?) die Sachsen aufs Haupt schlagen. Doch nur die Augenzeugen und Zeitgenossen haben sich durch diesen wunderbaren Sieg eines Besseren belehren lassen, während die folgende Generation alsbald wieder in die alten Laster, die Wollust und die Lügenhaftigkeit, zurückgesunken ist und neue Gottesgerichte herausfordern zu wollen scheint. In einem zweiten Teile ruft Gildas die führenden Stände der britischen Gesellschaft zur Verantwortung auf, die Könige, die Fürsten und die Priester. Fünf Könige werden der Reihe nach einzeln vorgenommen, und der folgende ist immer noch lasterhafter als der voraufgegangene. Ganz ähnlich verhält es sich mit den „verstockten und hochmütigen Fürsten dieser Zeit“ (c. 37), die jedoch im allgemeinen verurteilt werden, ohne Heraushebung bestimmter Persönlichkeiten. Und schließlich muß der Prediger, schon um den Schein der Parteilichkeit zu vermeiden (c. 65), auch die Sünden des Klerus geißeln, unter denen besonders die Simonie betont wird.

Den weitaus größten Raum füllen in diesem Werke die Bibelzitate aus. Gildas mahnt und warnt und droht mit Propheten- und Apostelworten. Einige alttestamentliche Bücher haben ihm schon in der Übersetzung des hl. Hieronymus vorgelegen, die andern benützt er in einer älteren Form. Übrigens zitiert er auch römische Dichter, namentlich drei Stellen aus Vergil. Als Quelle für seine geschichtlichen Mitteilungen nennt er die „transmarina relatio“ (c. 4), d. i. die Berichterstattung der Schriftsteller des Kontinents. Einem bestimmten Gewährsmann hat er sich nicht anvertraut: doch scheint er das Geschichtswerk des Orosius und die Chronik des Hieronymus und die Kirchengeschichte des Rufinus gekannt zu haben. Sein Stil weist Schattenseiten auf. Er liebt schleppenden Periodenbau und möglichst blumige Ausdrucksweise, hascht deshalb nach Bildern und gestattet sich auch phantastische Übertreibungen.

Der Liber de paenitentia unter des Gildas Namen ist ein sog. Bußbuch, welches die Bußübungen bestimmt, die dem Beichtkinde zur Genugtuung aufzuerlegen sind. In erster Linie handelt es von Vergehen und Bußen der Kleriker und Mönche. An der Echtheit ist wohl nicht zu zweifeln.

Eine Sammlung von Aussprüchen oder Verordnungen über verschiedene theologische Fragen, de excommunicatione, de abstinentia ciborum, de novissimis diebus, de monachis usw., ist anonym überliefert, will aber aus Gildas geschöpft sein, indem die einzelnen Sätze „dicit Gildas“ oder „Gildas ait“ und einmal „Gildas in epistolis

suis“ überschrieben sind. Eines Briefes des Gildas gedenkt auch der Alamannenapostel Columbanus (gest. 615).

Ein Reisegebet in rhythmischen Versen, Oratio pro itineris et navigationis prosperitate, darf, scheint es, gleichfalls unbedenklich als echt zugelassen werden. Es erfleht Gottes Schutz für Reisen zu Lande und zu Wasser und enthält auch die Bitte: „Sana nostra vehatur pecunia, ut sit apta ad nostra utilia.“ Die Verse, im ganzen 40, sind Elfsilber mit steigendem Schluß; die hübsche Anwendung der Figur der Wiederholung zeugt von rhetorischer Schulung.

Ein versifiziertes Gebet mit der Aufschrift „Lorica“, „Panzerlied“, welches alle einzelnen Körperteile der Reihe nach der Hut des Höchsten gegen Krankheiten empfiehlt, ist als ungenügend bezeugt abzuweisen.

Der Text des Werkes De excidio etc. bei ML 69, 329—392, stammt aus Gallandi, Bibl. vet. patr. 12, Venet. 1778, 189—220. In diesem wie in andern älteren Drucken ist das Werk übrigens mit Unrecht in zwei Schriften zerrissen worden: eine „Historia Gildae“ = c. 1—26, und eine „Epistola Gildae“ = c. 27—110. Eine neue Ausgabe bei Th. Mommsen. Chronica minora 3 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 13), Berol. 1898, 25—85. Es folgen bei Mommsen 86—90 Epistularum Gildae deperditarum fragmenta und Gildae liber de paenitentia. Diese beiden Nummern fehlen bei Gallandi und ML. Den liber de paenitentia übernahm Mommsen aus H. Wasserschleben, Die Bußordnung der abendländischen Kirche, Halle 1851, 105—108. Außerdem gibt Mommsen 91—110 noch zwei der drei Vitae: Vita Gildae auctore monacho Ruiensi und Vita Gildae auctore Caradoco Lancarbanensi. Über alle drei Vitae vgl. Mommsen 3 f. Die Gedichte hat Mommsen beiseite gelassen. Das Reisegebet, bei ML 101, 607 unter den Werken Alkuins, ward von neuem rezensiert, eingehend gewürdigt und mit andern Reisegebeten des Altertums verglichen durch W. Meyer, Gildae Oratio rhythmica: Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1912, 48—108. Die Lorica steht auch bei Cl. Blume, Analecta hymnica medii aevi 51, Leipzig 1908, 358—364. Im Unterschiede von Mommsen a. a. O. 13 scheint Meyer a. a. O. 49 53 die Lorica Gildas zuzuschreiben. — A. de la Borderie, Études historiques bretones, sér. 1: L’historien et le prophète des Bretons, Gildas et Merlin, Paris 1883. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. 1², Leipzig 1889, 562—565. Manitius, Geschichte der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 208—210. Das meiste bieten die Prolegomena der Ausgabe Mommsens.

§ 70. Isidor von Sevilla.

(1. Stellung und Bedeutung. 2. Lebensgang. 3. Grammatische Schriften. 4. Naturwissenschaftliches. 5. Historisches. 6. Bibelwissenschaftliches. 7. Dogmatisches. 8. Liturgisches, Klosterregel. 9. Etymologiae. 10. Briefe, Gedichte, Anderweitiges.)

1. Stellung und Bedeutung. — Isidor von Sevilla galt schon bei Lebzeiten als der größte Gelehrte seiner Tage und als der Erneuerer wissenschaftlichen Lebens in seinem Heimatlande. Er bekundete eine literarische Arbeitskraft und Arbeitsfreude, welche alle bisherigen Schriftsteller Spaniens in den Schatten stellte. Sein oft zitiertes Buch „De viris illustribus“ war über seine eigene Schriftstellerei mit Stillschweigen hin-

weggegangen. Nach seinem Tode schrieb sein Freund, Bischof Braulio von Saragossa (gest. 651), als Nachtrag zu jenem Buche eine „Praenotatio librorum divi Isidori“, welche eine lange Reihe von Schriften aufzählt, um sodann der Überzeugung Ausdruck zu geben, daß nach all den Heimsuchungen Spaniens — gemeint sind die von der Völkerwanderung geschlagenen Wunden — in jüngster Zeit Isidor von Gott berufen worden sei, die Wissenschaft der Alten wieder aufleben zu lassen und einer Schutzwehr gleich das völlige Versinken in Unkultur hintanzuhalten[1]. Und wie sehr diese Worte eines Freundes der allgemeinen Anschauung entgegenkamen, erhellt schon daraus, daß die achte Synode zu Toledo vom Jahre 653 Anlaß nimmt, Isidor zu preisen als „den ausgezeichneten Lehrer unseres Jahrhunderts, die jüngste Zierde der katholischen Kirche, einem Ambrosius, Augustinus und Gregor d. Gr. an Alter nachstehend, aber an Gelehrsamkeit vergleichbar, ja, was mehr besagt, den gelehrtesten Mann am Ende der Jahrhunderte“[2].

In der Tat hat Isidor sämtliche Gebiete des Wissens seiner Zeit beherrscht und bearbeitet. Er schreibt über die freien Künste wie über die Fachdisziplinen, über Jurisprudenz und Medizin, über Geschichte und Naturwissenschaft, über alle Fragen der Hauswirtschaft und alle Zweige der Theologie. Wie sich von selbst versteht, legt er nicht Ergebnisse eigener Forschung vor, sondern Zusammenfassungen des überkommenen Wissensstoffes. Er gibt Auszüge aus einer Unmasse von Werken der Vorzeit, behält auch gern den Wortlaut seiner Vorlagen bei und setzt aus fremden Steinchen mosaikartig neue Werke zusammen, „der größte Exzerpist und Kompendiator, den es vielleicht gegeben hat“[3]. So wenig er durch Originalität glänzt, seine Belesenheit und sein Sammelfleiß gebieten Ehrfurcht, zumal in Anbetracht der Verhältnisse der Zeit. Was bezweckte er mit seinen Kompilationen? Er muß sich selbst die Aufgabe gestellt haben, wissenschaftliche Bildung unter das Volk zu tragen und der Verwilderung zu steuern, die sich im Gefolge der Völkerwanderung einstellte. Und nach dieser Richtung hin hat er Großes geleistet, nicht nur für seine spanische Heimat, in deren Namen Braulio das Wort nahm, sondern für die ganze abendländische Welt. Ähnlich wie Boethius und Kassiodor, aber in ungleich

---

[1] ML 81, 16 f.: „Quem Deus post tot defectus Hispaniae novissimis temporibus suscitans, credo ad restauranda antiquorum monumenta, ne usquequaque rusticitate veterasceremus, quasi quamdam apposuit destinam.“ Diese Praenotatio ist auch bei v. Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 140 f., abgedruckt, zur Erläuterung der Angaben über Isidor in dem Büchlein des Ildefons von Toledo De viris illustribus c. 9.

[2] Mansi, SS. Conc. Coll. 10, 1215: „Nostri saeculi doctor egregius, ecclesiae catholicae novissimum decus, praecedentibus — vorher waren Ambrosius, Augustinus und Gregor d. Gr. angeführt worden — aetate postremus, doctrinae comparatione non infimus et, quod maius est, in saeculorum fine doctissimus.“

[3] Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters 1^2 589.

breiterem Umfang, hat Isidor die Schätze römischen Wissens den germanischen Nationen übermittelt, und auf das Geistesleben des Mittelalters sind seine Schriften nach den verschiedensten Seiten hin von unberechenbarem Einfluß gewesen. Fundgruben mannigfachster Belehrung, ganze Bibliotheken in sich bergend, waren diese Schriften auch allgemein zugänglich, insofern sie eine sehr schlichte und nüchterne, jedweder Zier entsagende Sprache redeten. Daß ihre Sprache jenen Verfall des Geschmackes bekundet, der eine absterbende Zeit kennzeichnet, ist von vornherein zu erwarten. Eine besondere Bedeutung hat sie, wegen der Fülle westgotischer Elemente, für die Geschichte des Spanischen.

Die mittelalterlichen Freunde und Verehrer haben in ausgiebiger Weise dafür Sorge getragen, daß der Nachlaß Isidors auch späteren Geschlechtern erhalten blieb. Sind die Schriften Leanders von Sevilla alle bis auf eine zu Grunde gegangen, so sind die weit zahlreicheren Schriften Isidors wahrscheinlich alle ohne Ausnahme handschriftlich überliefert und zwar reich überliefert. Wir besitzen nicht nur die 17 Schriften, welche Braulio einzeln aufführt, sondern wohl auch die „alia eius viri multa opuscula“, welche Braulio nicht mehr mit Namen nennt.

Eine Übersicht über die unzähligen Isidor-Handschriften gibt Ch. H. Beeson, Isidor-Studien (Quellen u. Untersuchungen zur latein. Philologie des Mittelalters 4, 2), München 1913. — An eine Edition Isidors hat erstmals Marguerin de la Bigne, der Herausgeber der „Bibliotheca SS. Patrum“, Hand gelegt, Paris 1580. Die Hauptausgabe lieferte Faustinus Arevalo S. J., Rom 1797—1803, in 7 Quartbänden; abgedruckt bei ML 81—84. Die Neuzeit hat es nur zu Sonderausgaben einzelner Schriften gebracht, die im Verlaufe genannt werden sollen. — Über die Sprache Isidors bzw. seines größten Werkes handelt J. Sofer, Die Vulgarismen und Romanismen in den Etymologiae des hl. Isidorus von Sevilla, Wien 1924. Ders., Lexikalische Untersuchungen zu den Etymologien des Isidorus von Sevilla: Glotta 16 (1927—1928) 1—47. Ders., Lateinisches und Romanisches aus den Etymologiae des Isidorus von Sevilla, Göttingen 1930. — Über Isidor im allgemeinen handeln Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 2, 102—113. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. 1^2, Leipzig 1889, 588—602. v. Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898. 140—143. Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 1, München 1911, 52—70. Schenk-Schmekel-Philipp bei Pauly, Realenzykl. der klass. Altertumswiss. 9, 2 (1916) 2069—2080.

2. Lebensgang. — Wie schon bemerkt, ist Isidor einer in Cartagena und später in Sevilla ansässigen, sehr wahrscheinlich romanischen Familie entsprossen und das dritte von vier Geschwistern gewesen, welche alle vier den Heiligen zugezählt wurden (§ 68, 5). Wenn er im frühen Mittelalter oft, namentlich in den handschriftlichen Titeln seiner Werke, Isidorus Iunior geheißen wurde, so sollte er damit nicht von einem älteren Isidor unterschieden, sondern wahrscheinlich seinem älteren Bruder und unmittelbaren Amtsvorgänger, Leander von Sevilla,

gegenübergestellt werden: „iunior episcopus Hispalensis“ [1]. Das Jahr seiner Geburt ist nicht mehr zu bestimmen. Seine Erziehung und Ausbildung hat nach dem frühen Tode des Vaters hauptsächlich in den Händen des Bruders Leander gelegen. Ein Biograph, der aber erst dem 13. Jahrhundert anzugehören scheint, will wissen, daß dem jungen Isidor das Lernen schwer gefallen und daß ihm die Rute durchaus nicht erspart geblieben sei. Verbürgt ist nur, daß Isidor 599 oder 600 nach Leanders Tode zum Metropoliten von Sevilla erhoben wurde, eine Würde, die er „fast vierzig Jahre lang“ [2] innehaben sollte. Aus seinem Wirken als Kirchenfürst sind aber auch nur sehr spärliche Daten überliefert. Im Jahre 619 hat er eine Synode zu Sevilla geleitet, 633 die vierte Synode zu Toledo. Am 4. April 636, so bezeugt ein handschriftlich erhaltenes Epitaph, ist er in die ewige Ruhe eingegangen. Über den erbaulichen Hingang liegt noch der Bericht eines Augenzeugen vor.

Ein Archidiakon Redemptus schrieb De transitu S. Isidori, ML 81, 30—32. Ein Kanonikus von Leon, wahrscheinlich der nachmalige Bischof Lukas von Tuy (Tudensis), im 13. Jahrhundert, verfaßte eine lange, aber minderwertige Vita S. Isidori, ML 82, 19—56. Zu diesen und verwandten Texten vgl. Bibl. hagiogr. lat. 1, Brux. 1898—1899, 664—666.

3. Grammatische Schriften. — Zwei Schriften Isidors befassen sich mit Gegenständen der alten Grammatik.

a) Differentiarum libri duo. Das erste Buch, De differentiis verborum, enthält ein Lexikon von Synonymen, wie aptum und utile, amicus und socius, beatus und felix, aber auch von gleich oder ähnlich klingenden Wörtern, wie arrogans und abrogans, foenus und foenum, quod und quot. Das zweite, kürzere Buch, De differentiis rerum, handelt von verwandten Dingen oder Begriffen und geht dabei vornehmlich auf theologische Begriffe ein, wie trinitas und unitas, concupiscentia carnis und concupiscentia spiritus, fides und opus. In dem ersten Buche wird die Schrift des Galliers Agroecius, im 5. Jahrhundert, De orthographia, ausgiebig benutzt.

ML 83, 9—98. Fragmente nach einem Manuskripte des 7. Jahrhunderts bei A. Ratti, Reliquie di antico codice bobbiese ritrovate: Miscellanea Ceriani, Milano 1910, 789—810.

b) Synonymorum libri duo. Auch eine Sammlung von Synonymen, aber in eigenartiger Weise aufgereiht an dem Gespräche zwischen einem Menschen, der sein Elend beklagt, und seiner Vernunft (ratio), die ihm vorhält, daß sein Elend in seiner Sündhaftigkeit gründe und wahres Glück nur aus der Tugend erblühen könne. Dieser Ein-

---

[1] So P. Lehmann im Hist. Jahrbuch 49 (1929) 222 f. Dagegen hielt Mommsen (Chronica minora 2, 243) „Iunior“ für einen stehenden Zunamen, „cognomen alterum“.

[2] Ildef., De vir. ill. 9.

kleidung wegen ist die grammatische Schrift als Erbauungsbuch gewertet und auch mit neuen Titeln ausgestattet worden. Ildefons von Toledo schon nennt dieselbe „librum Lamentationis quem ipse Synonymorum vocavit". Später taucht die Aufschrift Soliloquia, „Alleingespräche", auf, die von den Soliloquia Augustins entlehnt sein dürfte.

ML 83, 827—868. Über einen zu Erbauungszwecken gefertigten Auszug aus der Schrift in einem Papyrus des 7. Jahrhunderts siehe K. Wotke, Isidors Synonyma (2, 50—103) im Papyrus Nr. 226 der Stiftsbibliothek von St. Gallen: Sitzungsberichte der Wiener Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 127 (1892) 1 bis 18. — Über eine unechte Schrift mit dem Titel Synonyma siehe Manitius a. a. O. 68 f.

4. Naturwissenschaftliches. — Eine Schrift ist ausschließlich, eine andere vornehmlich naturwissenschaftlichen Ausführungen gewidmet.

a) De natura rerum ist ein Handbuch des Wissenswertesten aus der Naturkunde, zusammengestellt auf Wunsch des Westgotenkönigs Sisebut (612—620). Es handelt von den Tagen, der Woche, den Monaten, Jahren, Jahreszeiten, also von der Zeiteinteilung überhaupt, wendet sich dann zum Himmelsgewölbe, Sonne, Mond und Sternen, und spricht schließlich über Witterungserscheinungen, über Meer und Gewässer, über Festland und Erdbeben. Alles dies wollte Isidor, wie er in dem Widmungsschreiben an den König sagt, darstellen „secundum quod a veteribus viris ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt". Nach den Untersuchungen Schenks hat er hauptsächlich aus dem Hexaemeron des Ambrosius, den Rekognitionen des Pseudo-Klemens (in der Übersetzung Rufins) und mehreren Schriften Augustins geschöpft, aber auch die Hilfe heidnischer Autoren, Hyginus, Servius, Solinus, nicht verschmäht.

ML 83, 963—1018. Eine neue Ausgabe von G. Becker, Berlin 1857. Vgl. A. Schenk, De Isidori Hispalensis De natura rerum libelli fontibus (Diss. inaug.), Ienae 1909. Über die strittige Frage nach der Benutzung Suetons durch Isidor siehe P. Weßner, Isidor und Sueton: Hermes 52 (1917) 201—292.

b) De ordine creaturarum berührt sich inhaltlich sehr nahe mit De natura rerum, stellt sich aber freilich eine weiter greifende Aufgabe, insofern die gesamte geschöpfliche Welt, die Geister- wie die Körperwelt, in Kürze besprochen wird. Nachdem indessen c. 2 die neun Engelchöre aufgezählt worden, handelt c. 3 „de aquis quae super firmamento sunt", c. 4 „de firmamento coeli", c. 5 „de sole et luna" usf. Die Schrift wird bei Ildefons und auch bei Braulio nicht genannt, ist aber wohl ohne Zweifel als echt anzuerkennen, wenngleich sie auch heute bei Übersichten über den Nachlaß Isidors oft übergangen wird.

ML 83, 913—954.

5. Historisches. — Die historischen Schriften sind eine Weltchronik, eine Geschichte der Goten und ein Schriftstellerkatalog.

a) Chronica maiora, die Weltchronik, sind laut der Vorbemerkung im Anschluß an Julius Africanus, Eusebius-Hieronymus und Viktor von Tunnuna bearbeitet und reichen bis zum 5. Jahre des Kaisers Heraklius und 4. Jahre des Königs Sisebut, d. i. bis 615. Einen Gedanken Augustins übernehmend, teilt Isidor den ganzen Weltverlauf in sechs Zeitalter ab. In der Einzelausführung oder in der Wahl seiner Mitteilungen zeigt er sich durchaus von christlich-kirchlichem Interesse beherrscht. Außer jenen drei Vorgängern hat er noch viele andere Autoren zu Rate gezogen, Autoren, welche jedoch, wie es scheint, ohne Ausnahme auch heute noch vorliegen. Wenn das Werk trotz des bescheidenen Umfangs Chronica maiora geheißen zu werden pflegt, so im Unterschiede von einem Auszuge aus demselben, welchen Isidor seinen noch zu erwähnenden „Etymologiae“ (5, 38—39) einverleibte. Dieser Auszug ist sehr dürftigen Inhalts, weil er der jedesmaligen Jahreszahl immer nur eine einzige Begebenheit, zumeist aus der biblischen oder der kirchlichen Geschichte, folgen läßt. Er geht aber, weil später verfaßt, in der Jahresberechnung etwas weiter, nämlich bis zum 17. Jahre des Heraklius oder bis 627.

ML 83, 1017—1058. Eine neue Ausgabe bei Mommsen, Chronica minora 2 (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11), Berol. 1894, 391—488. Hier ist den „Chronica maiora“ die „Chronicorum epitome“ beigegeben. Vgl. H. Hertzberg, Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla, eine Quellenuntersuchung, Teil 1: Die Historien (Inaug.-Diss.), Göttingen 1874. Ders., Über die Chroniken des Isidorus von Sevilla: Forschungen zur deutschen Geschichte 15 (1875) 289 bis 360.

b) Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum ist in Wirklichkeit auch eine Chronik und zwar eine Chronik der Westgoten mit zwei kurzen, gleichfalls chronistischen Anhängen über die Vandalen und die Sueven. Die Geschichte der Westgoten hebt mit ihrer Urzeit an und geht, nach den Regierungen der Könige geordnet, in der einen Gruppe der Handschriften bis zum Tode Sisebuts, 620, in der andern Gruppe bis zum 5. Jahre seines Nachfolgers Svinthila, 625. Nach Mommsen handelt es sich nicht, wie Hertzberg glaubte, um zwei verschiedene Ausgaben der Schrift, eine frühere und eine spätere, sondern um zwei auf die Abschreiber zurückgehende Rezensionen der 624 ausgegebenen Schrift, Rezensionen, von denen die eine kürzte, die andere erweiterte. Die Geschichte der Vandalen, die mit den Alanen und Sueven in Spanien eindrangen, erstreckt sich über die Jahre 406 bis 525, die Geschichte der Sueven über die Jahre 408—547. In der Hauptsache ist auch diese Historia aus einer größeren Anzahl von Autoren, aber immer nur christlichen Autoren, kompiliert. Nicht unerwähnt bleibe die an den Kopf der Schrift gestellte Lobrede auf Spanien, „De laude Spaniae“, die mit poetischem Schwunge die Halb-

insel feiert als „das schönste aller Länder vom Westen bis nach Indien“, „die Zierde und den Schmuck des Erdkreises“, „den herrlichen Landstrich, in welchem die ruhmvolle Fruchtbarkeit des Gotenvolkes sich glücklich fühlt und Blüten treibt“. Auch an andern Stellen der Schrift bricht eine Begeisterung für die Goten durch, die um so bemerkenswerter ist, als Isidor allem Anscheine nach nicht Gote, sondern Romane war.

ML 83, 1057—1082. Eine neue Ausgabe bei Mommsen a. a. O. 241—303. Eine deutsche Übersetzung von D. Coste in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausgabe 10, Leipzig 1909. Vgl. Hertzberg a. a. O.

c) De viris illustribus ist ein an die gleichbetitelte Schrift des Gennadius als Fortsetzung sich anschließendes Verzeichnis von Kirchenschriftstellern, insbesondere Schriftstellern Spaniens, eine, wie die voraufgegangenen Paragraphen (68—69) im einzelnen gezeigt haben, unvergleichliche Fundgrube für die Kenntnis der spanischen Literatur des 6. Jahrhunderts. Im übrigen ist das Schriftchen schon zu Eingang dieses Werkes, gelegentlich der ältesten Bearbeitung der kirchlichen Literaturgeschichte, besprochen worden. Die Frage, die dort noch nicht endgültig beantwortet werden konnte, ob der erste Teil der längeren Fassung des Schriftchens einem früheren Autor, etwa dem afrikanischen Bischof Pontianus um die Mitte des 6. Jahrhunderts (§ 57, 3), zuzuweisen sei, hat inzwischen keine weitere Klärung erfahren.

Vgl. Bd. 1^2 dieses Werkes S. 6—8. Angekündigt wurde eine neue Erörterung der bezeichneten Frage von W. Smidt, Ein altes Handschriftenfragment der Viri illustres Isidors von Sevilla: Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 44 (1922) 125—135.

6. Bibelwissenschaftliches. — Der Schriftstellerkatalog mag die Brücke zu den theologischen Schriften abgeben, die der Mehrzahl nach die Bibelkunde fördern wollen.

a) Prooemiorum liber unus gibt nach kurzen Worten über den biblischen Kanon im allgemeinen einige einleitende Bemerkungen über sämtliche kanonischen Bücher, insbesondere über ihren Inhalt. Über die Evangelien wird gesagt: „Matthaeus evangelium in Iudaea primus scripsit, deinde Marcus in Italia, tertius Lucas in Achaia, ultimus Iohannes in Asia. Ex quibus solus tantum Matthaeus praedicationis suae historiam hebraico perstrinxit stilo, reliqui vero graeci sermonis eloquio ediderunt“ (c. 91).

ML 83, 155—180.

b) De ortu et obitu Patrum liber unus enthält biographische Notizen über hervorragendere Personen der biblischen Geschichte, 64 aus dem Alten Testament, von Adam bis auf die makkabäischen Brüder, und 22 aus dem Neuen Testament, darunter namentlich

die Apostel und die Evangelisten. Es wird die jedesmalige Herkunft, die Stellung und Bedeutung, das erreichte Alter und die Begräbnisstätte angegeben. Von der Mutter des Herrn, die hoch gefeiert wird, heißt es mit Rücksicht auf das von Simeon ihr angekündigte Schwert: „Nulla docet historia Mariam gladii animadversione peremptam, quia nec obitus eius uspiam legitur, dum tamen reperiatur eius sepulcrum, ut aliqui dicunt, in valle Iosaphat“ (c. 67).

ML 83, 129—156. Ein beträchtlich kleineres Schriftchen gleichen Titels, erstmals ediert von A. Miodoński in den Analecta graeco-latina, philologis Vindobonae congregatis obtulerunt collegae Cracovienses et Leopolitani, Cracoviae 1893, 18—29, ist nicht, wie der Herausgeber wollte, ein erster Entwurf Isidors, sondern, wie schon Arevalo (ML 81, 294 400) erklärte, ein späterer Auszug von anderer Hand. Eine dritte Schrift De ortu et obitu Patrum, ML 83, 1275 bis 1294, ist eine Überarbeitung und Erweiterung der Schrift Isidors.

c) De numeris liber unus erläutert die mystische Bedeutung der in der Heiligen Schrift vorkommenden Zahlen. „Non est superfluum“, hebt das Büchlein an, „numerorum causas in scripturis sanctis attendere; habent enim quamdam scientiae doctrinam plurimaque mystica sacramenta.“ Der Reihe nach werden die Zahlen 1—16, 18—20, 24, 30, 40, 46, 50 und 60 besprochen, am ausführlichsten die Zahlen 3 und 7. Bei 1—10 wird auch das Auftreten der Zahlen in der Natur und im Alltagsleben berücksichtigt, und die diesbezüglichen Notizen sind, scheint es, vollzählig dem enzyklopädischen Werke des gegen Ende des 4. Jahrhunderts lebenden Martianus Capella (Buch 7: De arithmetica) entlehnt, während für die biblische Zahlensymbolik in erster Linie Schriften Augustins verwertet wurden. Die Schlußbemerkung über die Zahl 153 (die Zahl der Fische Joh. 21, 11), welche die Summe der Zahlen 1—17 darstelle, ist fast wörtlich aus Augustinus übernommen.

ML 83, 179—200. Vgl. Manitius a. a. O. 56 f.

d) De nominibus legis et evangeliorum liber unus (so Braulio) oder Allegoriae quaedam sacrae scripturae (so die Ausgaben) handeln über die allegorische bzw. typische Bedeutung wichtigerer Namen oder Personen des Alten Testaments, wiederum von Adam bis auf die Makkabäer, sowie der Evangelien, aus welchen hier auch die Namen oder Personen der Parabeln herangezogen werden. „Adam figuram Christi gestavit, nam sicut ille sexta die formatus ad imaginem Dei, ita sexta mundi aetate Filius Dei carnis formam induit, hoc est formam servi accepit, ut reformaret hominem ad similitudinem Dei“ (c. 3). „Homo habens duos filios (Luc. 15) Deus est habens duos populos, quorum maior figuram tenuit Iudaeorum, qui permansit in Dei cultu, alter iunior gentium, qui conditore deserto servus factus est idolorum“ (c. 216).

ML 83, 97—130.

e) Quaestiones in vetus testamentum. Ildefons berichtet: „Collegit etiam de diversis auctoribus, quod ipse cognominat Secretorum expositiones sacramentorum, quibus in unum congestis idem liber dicitur Quaestionum." Dieses Buch ist ein umfangreiches Werk, welches die Typen des Alten Testaments aufhellen will oder, wie es eingangs heißt, „quaedam quae in ea [lege] figuratim dicta vel facta sunt et sunt plena mysticis sacramentis". An der Hand der Meister der Vorzeit, die einzeln aufgezählt werden, Origenes, Viktorinus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Fulgentius, Kassianus und Gregor d. Gr., durchgeht Isidor fast alle historischen Bücher des Alten Testaments, Pentateuch, Josue, Richter, Könige, Esdras, Makkabäer. Und auf Schritt und Tritt enthüllen sich seinem Auge Typen oder hinter dem Buchstaben versteckte Geheimnisse. Schon die Anfangsworte der Genesis kann er nicht bloß „historialiter", sondern auch „spiritualiter" deuten: „in principio" ist soviel als in Christus, der ja selbst sagte: „Ego principium" (Joh. 8, 25); „coelum et terra" heißen die „spirituales qui coelestia meditantur et quaerunt" und die „carnales qui necdum terrenum hominem deposuerunt"; eine „terra inanis et vacua" war die „terra carnis nostrae priusquam doctrinae acciperet formam" usw.

ML 83, 207—424. — Wenn Braulio von „Quaestionum libri duo" spricht, so hat er vermutlich die Quaestiones in vetus testamentum zusammengefaßt mit den Quaestiones de veteri et novo testamento bei ML 83, 201—208, einer kleinen Sammlung von Fragen eines Lehrers an einen Schüler über biblische und mancherlei andere Gegenstände. Innerlich steht dieses Schriftchen den Quaestiones in vetus testamentum völlig fern. — Daß Isidor an einer Revision des lateinischen Psalmentextes gearbeitet habe, wie G. Morin vermutete (Rev. Bénéd. 10 [1893] 436), ist nicht recht glaubhaft.

7. Dogmatisches. — Das theologische Hauptwerk Isidors sind

a) Sententiarum libri tres, ein Lehrbuch der Dogmatik und der Moral in Form von Thesen, der Vorläufer und Wegebereiter ungezählter Werke ähnlicher Art. Das erste der drei Bücher ist rein dogmatischen Inhalts. Es handelt von Gott und seinen Eigenschaften, von Zeit und Welt, von dem Ursprung des Bösen, von den Engeln und den Menschen, von Christus und dem Heiligen Geiste, von der Kirche, den Häresien und den Ungläubigen, von der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung, von Symbol und Gebet, Taufe und Kommunion, vom Martyrium und den Wundern der Heiligen, von den letzten Dingen. Die zwei weiteren Bücher bewegen sich vornehmlich auf ethischem Gebiete. In Buch 2 ist die Rede von den Kardinaltugenden, von Gnade und Vorherbestimmung, von Bekehrung und Rückfall, von dem Vorbild der Heiligen, von Reue und Buße sowie besonders ausführlich von Sünde, Tugend und Laster. Buch 3 spricht von den Heimsuchungen und Strafgerichten Gottes, von den Versuchungen des Teufels, von Gebet, Lektüre und Gespräch, von beschaulichem und tätigem Leben,

dann von den Mönchen und ihren Verpflichtungen, von den kirchlichen Vorgesetzten und Lehrern, von Untertanen und Herrschern, Richtern und Sachwaltern, von Liebhabern der Welt und Liebhabern der Barmherzigkeit. — Mit Rücksicht auf diese späteren Abschnitte könnte man das dritte Buch eine Sozialethik und ihm gegenüber das zweite eine Individualethik nennen. Die Schwächen der Anordnung und Gliederung des Werkes liegen zu Tage. Der Reichtum des Inhalts läßt nichts zu wünschen übrig. Hauptquelle waren, und zwar, wie es scheint, für alle drei Bücher, Gregors d. Gr. Moralia in Iob.

ML 83, 557—738.

b) Contra Iudaeos (so Braulio) oder De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Iudaeos (so die Ausgaben) libri duo, auf Ersuchen der jüngeren Schwester Isidors, der gottgeweihten Jungfrau Florentina, verfaßt, sind ein Erweis der Wahrheit des Christentums aus den Weissagungen des Alten Testaments. Diese Weissagungen bezeugen, wie das erste Buch ausführt, die Messianität Jesu Christi, seine Gottheit und Menschheit, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Verherrlichung, und bezeugen nicht minder, wie das zweite Buch hinzufügt, die Berufung der Heiden und die Verwerfung der Juden, die Aufhebung des Alten und die Einsetzung des Neuen Bundes. „Interficitur enim Israel, succedit ex gentibus populus; tollitur illis vetus testamentum, redditur nobis novum; conceditur nobis salutaris cibi gratia et poculum sanguinis Christi, illis fame et siti arescentibus“ (2, 27). Die Schrift ist zur Zeit Karls d. Gr. von unbekannter Hand ins Deutsche übertragen worden, und von diesem sog. althochdeutschen Isidor sind wenigstens noch beträchtliche Bruchstücke erhalten.

ML 83, 449—538. Über den althochdeutschen Isidor unterrichtet eingehend v. Unwerth-Siebs, Gesch. der deutschen Lit. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts (Grundriß der deutschen Literaturgesch. 1), Berlin 1920, 213—219. — Die von Braulio aufgeführte Schrift De haeresibus ist nichts anderes als die gesondert in Umlauf gekommenen zwei Kapitel De haeresibus der noch zu besprechenden Etymologiae (8, 4—5).

8. Liturgisches, Klosterregel. — Ein höherer Grad von Selbständigkeit als den meisten andern Schriften Isidors eignet den Officiorum (so Braulio) oder De ecclesiasticis officiis (so die Ausgaben) libri duo, geschrieben auf Veranlassung des ältesten Bruders Isidors, des Bischofs Fulgentius von Astigi. Er wollte über den Ursprung und die Väter der kirchlichen Offizien, d. h. hier der altspanischen Liturgie, belehrt sein, und diesem Wunsche entspricht Isidor durch das erste der zwei Bücher, De origine officiorum, welches sich ausführlich über die einzelnen Bestandteile des Gottesdienstes verbreitet, über Chor, Gesänge, Psalmen, Hymnen, Antiphonen, Gebete, Responsorien, biblische Lektionen, Alleluja, Offertorien, Messe und Orationen, das Opfer, Terz,

Sext und Non, Vesper und Komplet, die Vigilien, die Matutin, Sonntag und Sabbat, Feiertage und Fasttage. Damit nicht zufrieden, läßt Isidor noch ein zweites Buch, De origine ministrorum, folgen, über den Ursprung oder das Amt der Personen, denen die Sorge für den Gottesdienst obliegt. Er führt die Reihe der Kleriker vor, vom Sacerdos (Bischof) bis zum Ostiarius, spricht aber auch von den Mönchen, den Pönitenten, den Jungfrauen und Witwen, den Eheleuten, den Katechumenen und Kompetenten, und handelt schließlich über Symbol und Glaubensregel, über Taufe und Firmung. Laut dem Vorwort des ersten Buches hat er aus uralten Schriften geschöpft (ex scriptis vetustissimis auctorum), das meiste aber selbst bearbeitet (pleraque meo stilo elicui).

ML 83, 737—826.

In dem zweiten Buche der Offizien beschäftigt Isidor sich besonders einläßlich mit den Mönchen (c. 16). Er hat auch eine Monastica regula (so Braulio) oder Regula monachorum (so die Ausgaben) geschrieben, die, wie Braulio hervorhebt, den vaterländischen Gebräuchen und den Bedürfnissen der Kranken sorgsam Rechnung trägt. Dabei hat er sich, wie er selbst in der Vorbemerkung sagt, mit Absicht einer möglichst volkstümlichen Ausdrucksweise befleißigt (uti sermone plebeio vel rustico, ut quam facillime intelligatis). Klee zeigte, daß er in der Hauptsache auf der Regel Benedikts und den Instituta Kassians fußte.

ML 83, 867—894. Holstenius-Brockie, Codex Regularum 1, Aug. Vindel. 1759, 186—197. R. Klee, Die Regula monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit (Progr.), Marburg 1909.

9. Etymologiae. — Das riesige Werk der Etymologiae läßt sich keinem Einzelfache zuweisen, weil es alle Fächer umspannt. Es ist eine Realenzyklopädie des menschlichen Wissens überhaupt. Nur kühner Unternehmungsgeist und entsagungsvoller Fleiß konnten dieses Werk schaffen. Die Ausarbeitung hat sich mindestens zehn Jahre hingezogen, ohne zum Abschluß zu kommen. Wie Braulio und Ildefons übereinstimmend berichten, war das Werk beim Tode Isidors im Jahre 636 noch unvollendet; auch die Abteilung in zwanzig Bücher wurde erst nachträglich von Braulio, der den Anstoß zur Abfassung gegeben hatte, vorgenommen. Anderseits ist der Auszug aus der Weltchronik, welcher den Schluß des fünften Buches bildet, im Jahre 627 geschrieben worden (Nr. 5a), und vermutlich haben damals die Bücher 1—4 bereits fertig vorgelegen.

Der seltsame Titel „Etymologiae" ist ohne Zweifel der ursprüngliche. Braulio sagt „Etymologiarum codicem" und Ildefons „librum Etymologiarum", und Isidor selbst sagte schon 632 in einem Briefe

an Braulio „codicem Etymologiarum“ [1]. Als lateinisches Äquivalent wird anderswo der Name „Origines“ gebraucht. Die Wahl des Titels erklärt sich daraus, daß die wissenschaftlichen Begriffe und Gegenstände durch Darlegung der Herkunft des jedesmaligen Namens erläutert werden, und insofern die Etymologie den Kern und Stern des Werkes darstellt. Nur auf den Klang des Wortes sich stützend, gelangt diese Etymologie freilich oft zu wunderlichen Thesen, wie sie übrigens ganz ähnlich auch von Grammatikern und Rhetoren, auch von einem Latinisten wie Varro, vorgetragen wurden. So liest man in den Etymologiae: „Litterae autem dictae quasi legiterae, quod iter legentibus praestent, vel quod in legendo iterentur“ (1, 3, 3); „Talio est similitudo vindictae, ut taliter quis patiatur ut fecit“ (5, 27, 24); „Apes dictae, vel quod se pedibus invicem alligent, vel pro eo quod sine pedibus nascuntur“ (12, 8, 1).

Ein Wort der Einführung, welches etwa über Zweck und Aufgabe, über Hilfsmittel und Quellen Aufschluß gäbe, fehlt dem Werke, auch ein Zeichen, daß es dem Verfasser vorzeitig aus der Hand genommen wurde [2]. Die drei ersten Bücher handeln von den sieben freien Künsten: 1. De grammatica, 2. De rhetorica et dialectica, 3. De mathematica, d. i. über Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie. Es wird also nur der Grammatik, in die die Metrik einbegriffen ist, ein eigenes Buch gewidmet, die übrigen Disziplinen werden schnell erledigt. Buch 4, De medicina, unterrichtet über die drei medizinischen „Häresien“ oder Schulen (die „methodische“, die „empirische“ und die „logische“ Schule), über die Krankheiten und über die Heilmittel. Buch 5, De legibus et temporibus, erörtert Rechtsbegriffe, Verbrechen und Strafen, geht dann auf die Zeiteinteilung über, Tag, Nacht, Monat, Jahr usw., und schließt mit dem erwähnten Auszug aus der Weltchronik. Mit Buch 6, De libris et officiis ecclesiasticis, wendet der Verfasser sich theologischen Gegenständen zu. Den Ausführungen über die biblischen Schriften werden Notizen über Bibliotheken, die verschiedenen Arten des Buches, das Schreibmaterial usw. angereiht, und dem langen Kapitel über die kirchlichen Offizien wird ein Osterzyklus voraufgeschickt. Theologischen Inhalts sind auch Buch 7, De Deo, angelis et sanctis, und Buch 8, De ecclesia et sectis. Unter den sancti des Buches 7 sind die heiligen Personen der biblischen

[1] Dieser Brief bei ML 83, 914; in Lindsays Ausgabe der Etymologien 1, Ep. 5 (ohne Paginierung).

[2] In Arevalos Ausgabe (ML 82, 73) wird dem Werke als „praefatio“ ein aus einem einzigen Satze bestehendes Briefchen Isidors an Braulio voraufgeschickt. In Lindsays Sonderausgabe 1, Ep. 6, trägt dieses selbe Briefchen die Adresse des Königs Sisebut. War es wirklich an Sisebut gerichtet, so werden, da Sisebut 621 gestorben ist, unter dem „opus de origine quarundam rerum“, welches Isidor dem Adressaten überreichte, nur die ersten Anfänge der Etymologiae, etwa die Bücher 1—3, zu verstehen sein.

Geschichte verstanden. Zu den sectae des Buches 8 gehören außer den „haereses Iudaeorum" und den „haereses Christianorum" auch philosophische Schulen und heidnische Götterkulte. In bunten Farben schillert Buch 9, De linguis, gentibus, regnis, militia, civibus, affinitatibus. Das erste Kapitel befaßt sich namentlich mit den drei heiligen Sprachen, Hebräisch, Griechisch, Lateinisch. Das Griechische sei wohltönender (sonantior) als alle andern Sprachen; das Lateinische weise vier Formen auf, „priscam, latinam, romanam, mixtam [linguam]". Das kurze Buch 10, De vocabulis, fällt insofern aus der Rolle, als es nur Worterklärungen, aber keine sachlichen Belehrungen bringt, wie denn auch der Verfasser zu Eingang sagt: „quaedam noscendi gratia huic operi interiecimus". In Buch 11, De homine et portentis, betritt er das Reich der Natur, indem er zuvörderst den Menschen, seine Körperteile und seine Altersstufen bespricht und anhangsweise allerhand Abnormitäten, Hermaphroditen, Giganten u. dgl. behandelt. In drei weiteren Büchern setzt er die Naturbetrachtung fort: 12. De animalibus, 13. De mundo et partibus, 14. De terra et partibus. Die drei folgenden Bücher stehen wiederum in engerem Zusammenhange: 15. De aedificiis et agris, eingeleitet durch ein Verzeichnis der wichtigeren Städte; 16. De lapidibus et metallis, mit einem Anhang über Gewichte und Maße; 17. De rebus rusticis, über Land- und Gartenbau. Buch 18, De bellis et ludis, führt alle Gegenstände des Kriegswesens vor und verbreitet sich dann über Schauspiele, Gymnastik, Zirkus, Theater, Amphitheater, Buch 19, De navibus, aedificiis et vestibus, mustert auch die Garderobe, und Buch 20, De mensis et escis et potibus et vasculis eorum, wirft auch einen Blick in die Küche.

Schmekel hat beweisen wollen, daß Isidors Werk ein Exzerpt aus einem Werke des alten Enzyklopädisten Suetonius Tranquillus sei, einem Werke, welches ein großartiges philosophisches System entrollt und natur-, kultur- und religionswissenschaftliche Abschnitte umfaßt habe. Für den Wert und die Bedeutung seiner Vorlage bekunde aber das Exzerpt nur wenig Verständnis. Isidor habe mit rauher Hand in den Zusammenhang des Ganzen eingegriffen und im einzelnen willkürliche Änderungen vorgenommen. Dieser Hypothese hat Weßner schon den Todesstoß gegeben. Jenes angebliche Werk Suetons ist „nur ein Werk der lustig — beinahe hätte ich gesagt, aus dem Nichts — schaffenden Phantasie" [1]. Es ist nicht überliefert und ist auch in keiner Weise bezeugt, es wird erst aus den Etymologiae erschlossen und auf Grund der Etymologiae mit den erforderlichen Eigenschaften ausgestattet. In Wirklichkeit hat Isidor aus zahlreichen Autoren geschöpft, aber allem Anscheine nach keine einzige Schrift

[1] Weßner im Hermes 52 (1917) 284.

Suetons gekannt. Die vier Sueton-Zitate hat er aus zweiter und dritter Hand genommen.

Ebenso verhält es sich mit den Zitaten Isidors aus andern Klassikern der älteren Zeit, Ennius, Lucilius, Naevius, Plautus u. a. Sie sind nicht aus den Schriften der Autoren selbst erhoben, sondern späteren Kompilationen entlehnt, und zwar in erster Linie den Vergilscholien, insbesondere dem Vergilkommentar des Servius, wenngleich diese Quelle niemals angezogen wird. Isidor hat überhaupt die Gepflogenheit, jene Vorlagen, die er am reichlichsten ausbeutete, nicht namhaft zu machen. Tertullian wird nur ein einziges Mal und zwar als der Vater der Sekte der Tertullianisten genannt (8, 5, 60), und doch sind, wie Klußmann nachwies, mehrere Schriften Tertullians, Apologeticum, Ad nationes l. 2, De praescriptione haereticorum, De spectaculis, ausgiebig benutzt worden. Kassiodor wird niemals genannt, und doch sind, wie Lehmann und Stettner zeigten, seine Institutiones, seine Orthographia und seine Historia eccles. tripertita zu wiederholten Malen herangezogen worden. Für die Rhetorik und die Dialektik in Buch 2 wurden außer Kassiodor namentlich auch Marius Viktorinus und Boethius verwertet, für die mathematischen Disziplinen in Buch 3 vor allem wiederum Boethius. Die geographische Anordnung des Materials in Buch 13—15 geht auf Hieronymus und Orosius zurück.

Für das Mittelalter sollten die Etymologiae ein wissenschaftliches Arsenal einziger Art werden. „Man kann wohl behaupten, daß es kaum ein mittelalterliches Werk gibt, das den Isidor nicht benutzt, falls antike oder biblische Realien darin einen Platz fanden.“ [1] Einzelne Bücher oder auch Kapitel des Werkes sind gesondert abgeschrieben und verbreitet worden, wie Buch 4, De medicina, und die zwei Kapitel De haeresibus am Schlusse des Buches 8. Vielfach wurden Sammlungen von Exzerpten aus dem Werke angelegt. Buch 1, De grammatica, wurde um andere auf Grammatik bezügliche Stellen des Werkes erweitert und so eine neue „Ars grammatica S. Isidori“ gewonnen. Der Abschnitt De legibus des Buches 5 wurde für Unterrichtszwecke von einem Grammatiker in Dialogform gebracht.

Die Etymologiae bei ML 82. Eine sehr dankenswerte neue Ausgabe besorgte W. M. Lindsay, Oxford 1911, 2 Bde. Über ältere Sonderausgaben einzelner Bücher oder Kapitel sowie ältere Beiträge zur Texteskritik darf hier hinweggegangen werden. Der wichtige, alle 20 Bücher enthaltende codex Toletanus der Etymologiae (jetzt zu Madrid), aus dem 8. oder 9. Jahrhundert, ist vollständig reproduziert worden in der unter der Leitung von De Vries erschienenen Sammlung Codices graeci et latini, 13, Leiden 1909. Kurze Randnoten zu den Etymologiae aus einer Handschrift des 11. Jahrhunderts bei J. Whatmough, Scholia in Isidori Etymologias Vallicelliana: Arch. Lat. medii aevi 2 (1925—1926) 57—75 134—169.

---

[1] Manitius a. a. O. 66.

H. Dressel, De Isidori Originum fontibus (Diss. inaug.), August. Taur. 1874. M. Klussmann, Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis (Progr.), Hamburgi 1892. H. Philipp, Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla. Teil 1—2 (Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie, Heft 25—26), Berlin 1912—1913. G. Homeyer, De scholiis Vergilianis Isidori fontibus (Diss. inaug.), Ienae 1913. P. Lehmann, Die Abhängigkeit Isidors von Kassiodor: Philologus 72 (1913) 504—517; Ders., Kassiodor-Isidor-Beda-Alchvine: ebd. 74 (1917) 357—383; vgl. T. Stettner, Kassiodors Enzyklopädie eine Quelle Isidors: ebd. 82 (1927) 241 f. A. Schmekel, Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 2: Isidor von Sevilla, sein System und seine Quellen, Berlin 1914. Dazu P. Weßner, Isidor und Sueton: Hermes 52 (1917) 201—292. A. Probst, Isidors Schrift De medicina (Etymol. lib. 4): Archiv f. Gesch. der Medizin 8 (1914) 22 ff. Dazu Wellmann in der Berliner Philol. Wochenschrift 36 (1916) 840.

J. Tardif, Un abrégé juridique des Étymologies d'Isidore de Séville: Mélanges Julien Havet, Paris 1895, 659—681. Über sonstige mittelalterliche Exzerpte aus den Etymologiae vgl. Manitius a. a. O. 67. P. Séjourné, Le dernier Père de l'Église: St. Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du Droit Canonique, Paris 1929.

10. Briefe, Gedichte, Anderweitiges. — Die Sammlung der Briefe Isidors zählt nur 13 Nummern, obwohl sie auch Briefe an Isidor umschließt. Isidors Briefe wenden sich an Würdenträger der spanischen Kirche, am häufigsten an den Archidiakon und späteren Bischof Braulio von Saragossa, der nicht müde wird, um Übersendung der Etymologiae zu bitten. Ein Brief, Nr. 6, ist an den Herzog (dux) Klaudius gerichtet, der über dogmatische Schwierigkeiten aufgeklärt sein wollte.

ML 83, 893—914. Die Korrespondenz zwischen Isidor und Braulio, 5 Briefe, in neuer Rezension zu Eingang der Ausgabe der Etymologiae von Lindsay. Über das hier beigefügte Briefchen an Sisebut vgl. vorhin S. 412 A. 2.

Von den Gedichten unter Isidors Namen ist wenigstens eines als unzweifelhaft echt anzuerkennen, die sog. Versus S. Isidori, eine größere Anzahl von tituli oder Inschriften, die auf die Schränke oder die Wände des Bibliothekszimmers und anderer Räume der bischöflichen Wohnung zu Sevilla gemalt waren und handschriftlich überliefert wurden. In der Ausgabe Beesons werden 27 tituli gezählt, 15 auf die Bibliothek, 3 auf die Hausapotheke, 6 auf die Gewürzkammer (pigmentarium), 3 auf das Schreibzimmer (scriptorium). Die tituli 1—15 führen die in der Bibliothek vertretenen Autoren vor, wobei die christlichen Autoren kurz in ihrer jedesmaligen Bedeutung gewürdigt, die heidnischen summarisch behandelt oder nur mit Namen genannt werden. Auf die heiligen Schriften folgen Origenes, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Johannes (Chrysostomus) u. a. So reich, wie man erwarten möchte, scheint die Bibliothek doch nicht gewesen zu sein. Viele Verse zeigen korrekte Form und glatten Fluß.

Ein aus Poesie und Prosa gemischtes Werk entbehrt einer Gesamtaufschrift, während ein jeder der drei Teile, aus denen es besteht,

seine besondere Aufschrift hat: 1. Exhortatio poenitendi, in rhythmischen Hexametern, 2. Lamentum poenitentiae, in rhythmischen Trochäen, 3. Oratio pro correptione vitae et propter flenda semper peccata, in Prosa. Die Exhortatio mahnt einen Sünder, der mit dem Schicksal hadert, Buße zu tun und auf die Gnade Gottes zu hoffen. Zum Schlusse kündigt sie ein Gedicht an, welches der Sünder wiederholt lesen oder singen soll, und in dem Lamentum folgt ein Schuldbekenntnis nebst Reueerguß. Das dritte Stück, welches ausdrücklich an die beiden vorangehenden Gedichte anknüpft, die Oratio in Prosa, ist ein langgedehntes Dank- und Bittgebet. Arevalo bezweifelte die Echtheit dieser Trilogie. Die neuen Herausgeber Meyer und Strecker haben sie einem „Nachahmer" Isidors zugewiesen, ohne zu sagen, worin er Isidor nachgeahmt habe.

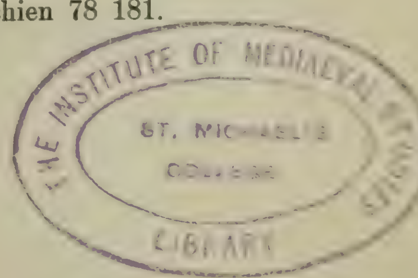
Die Versus S. Isidori, ML 83, 1107—1114, wurden neuerdings rezensiert von A. Riese, Zur lateinischen Anthologie: Rhein. Mus. f. Philol. 65 (1910) 481 bis 503, und von Ch. H. Beeson, Isidor-Studien, München 1913, 133—166 (hier auch erschöpfende Erläuterungen). Vgl. noch C. Weyman, Beiträge zur Gesch. der christl.-latein. Poesie, München 1926, 171—177.

Die Trilogie bei ML 83, 1251—1274. Das erste der drei Stücke, Exhortatio, ist von Pitra, Spicil. Solesm. 4, Paris. 1858, 132—137, irrtümlich unter dem Namen des Afrikaners Verekundus von Junca ediert worden (§ 58, 3). Neue Ausgaben des ersten und des zweiten Stückes, Exhortatio und Lamentum, von W. Meyer in den Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. Kl., 17 (1886) 431—449 (= Meyer, Gesamm. Abhandlungen zur mittellatein. Rhythmik 2, Berlin 1905, 179—200), sowie von K. Strecker in den Mon. Germ. hist. Poetae lat. aevi Carolini 4, 2—3, Berol. 1923, 760—783. Vgl. noch Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 416—420.

Anspach glaubt in einem kleinen pädagogischen Traktate „Institutionum disciplinae" eine neue Schrift Isidors entdeckt zu haben.

A. E. Anspach, Isidori Hispalensis Institutionum disciplinae: Rhein. Mus. f. Philol. 67 (1912) 556—568. Vgl. G. Mercati in der Theol. Revue 1913, 23.

Register.



P

R

S









